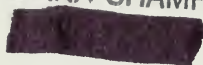


UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN





831-13

909.09822

P462

no. 50

L'ORIENTALISME INTERROGATIONS



Peuples Méditerranéens 50
MEDITERRANEAN PEOPLES

Comité de patronage - Committee of patronage

Adonis, Saleq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jamel Eddine Bencheikh, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Etti, Bernard Kayser, Henri Lefebvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrutt, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Léopold Sedar Senghor, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

Collectif de rédaction - Editorial collective

Souheil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Edmund Berke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hanny, Rashid Khalidi, Roger Nabaa, Paul Pascont, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour.

Comité de direction - Managing committee

Nicole Beaurain, Najib El Bernoussi, Charles Bonn, Victor Borgogno, Abdallah Bounfour, Zouhaïr Dhaouadi, Nirou Eftekhari, Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Abdallah Hammoudi, Franck Mermier, Michel Oriol, Michel Peraldi, Alain Roussillon, Eléni Varikas, Christiane Veauvy, Paul Vieille, Khalil Zamitti.

Secrétariat de rédaction : Eliane Dupuy

Abonnement d'un an, France et étranger /

Subscription for one year, France and other countries

Individus / Individuals : 215 FF; Institutions / Institutions : 290 FF

Abonnement de soutien / Supporter rate : 400 FF

Le numéro ordinaire (160 p.) / One normal copy : 70 FF

Les livraisons précédentes sont disponibles /

Back issues are available.

Diffusion en librairies / Distribution in bookstores

Diffusion populaire, 14 rue de Nanteuil, 75015 - Paris. Tel. 45.32.06.23

Rédaction, administration, abonnements

Editor, management, subscriptions :

B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07

Directeur de publication / Director of the publication : Paul Vieille

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
MOD. LANG

709.09822

P462

no.50

L'ORIENTALISME INTERROGATIONS

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N°50

Revue trimestrielle - janvier-mars 1990

<i>Présentation</i>	3
Alain Roussillon : Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe : l'aporie des sciences sociales.....	7
Abdolrahman Mahdjoub : Le pur et l'impur.....	41
Ali Behdad : Orientalist tourism.....	59
Robert D. Lee : Arkoun and authenticity.....	75
Mohammed Arkoun : Islam, pensée islamique, islamisme.....	107
Hassan Hanafi : De l'orientalisme à l'occidentalisme.....	115
Fahrad Khosrokhavar : Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes	121
Paul Vieille : L'orientalisme est-il théoriquement spécifique? A propos des interprétations sur la révolution iranienne	149
Ali Behdad : The discursive formation of orientalism.....	163
Gilbert Grandguillaume : Le langage de l'orientalisme.....	171
Jamel Eddine Bencheikh : Postface. Conditions d'une réflexion sur l'islam arabe.....	177
Résumés/abstracts.....	181

*Publié avec le concours du Centre national des lettres
et du Centre national de la recherche scientifique.*

Présentation

Les discussions que soulève l'orientalisme intéressent autant le présent que le passé. Les procédés de l'ancien orientalisme sont connus : préférence marquée non pas seulement pour les textes mais pour le textuel. Par là, il faut entendre la tendance de l'orientalisme à textualiser, même là où il n'y a pas de texte à proprement parler, mais une réalité sociale. Les cas les plus patents sont les avatars modernes de cette discipline ; N. Keddie a beau vouloir analyser la réalité de la société iranienne contemporaine, elle ne fait qu'appliquer le code textualisant de l'orientalisme qui fige la société iranienne dans une spécificité intangible à travers la référence invariante à son clergé dont les rapports à la société civile n'auraient pas changé depuis des siècles. La même disposition d'esprit s'observe *mutatis mutandis* chez Badie : veut-il traiter des rapports à la modernité des sociétés islamiques, il les fige à la manière d'un texte écrit *in illo tempore* où tout ce qui change est inessentiel ; les sociétés islamiques maintiendraient pour l'essentiel un rapport intangible au pouvoir et au politique suivant un modèle immémorial ayant presque toujours prévalu en Islam. La textualisation consiste à réifier les rapports sociaux dans un corpus théorique postulant l'invariance, l'intangibilité des structures fondamentales des sociétés face au changement social qui n'affecterait que l'extérieur, le rapport au Sacré "islamique", quant à lui, demeurant inchangé. Le mode privilégié de l'approche des sociétés par l'orientalisme a été, pour des raisons historiques, celui de la philologie mais aussi des sciences annexes. Le constat de nombre d'articles de ce numéro est que dans l'ensemble l'orientalisme, s'il a changé de méthode, s'il s'est modernisé grâce aux rapports des sciences politiques, de la sociologie ou de l'anthropologie, fait preuve d'une belle constance dans ses inspirations fondatrices. Si Badie traite des sociétés islamiques sous une forme moderne dans son langage, il refuse néanmoins de problématiser le rapport de ces sociétés à la modernité en décrétant inchangé leur mode d'être, leur habitus, leur rapport au pouvoir et au Sacré.

Si l'orientalisme manque d'appréhender les raisons ou les causes des transformations souvent traumatisantes dont les sociétés "orientales" sont le théâtre, il faut toutefois bien comprendre que la critique de l'orientalisme ne saurait s'opérer de manière "naïve" (au sens husserlien

du terme), comme si celui-ci était la simple expression de l'hégémonie occidentale, sans la moindre autonomie ou capacité créatrice.

L'une des tendances principales de la critique de l'orientalisme, celle qui se réclame de l'œuvre de Saïd, semble donner dans cette vision intempérante, déniait toute autonomie aux diverses conceptions orientalistes, les enfermant souvent de manière univoque dans un champ d'hégémonie occidentale et tentant de déduire de cette condition sous-jacente la subordination de la *Weltanschauung* orientaliste à l'impérialisme ou au colonialisme. Ce discrédit injuste parce que facile de l'orientalisme conduit à des impasses ; celles où la conception saïdienne enferme les intellectuels arabes : ceux-ci se trouvent coincés dans un champ épistémologique dominé d'un côté par la science islamique traditionnelle, absconse et totalement étrangère à la modernité, et de l'autre, par un apport intellectuel historiquement dominé par l'orientalisme que la critique saïdienne discrédite, le rendant ainsi inapte à contrecarrer l'influence de plus en plus hégémonique des traditionalistes. Cette critique de la critique saïdienne de l'orientalisme soulève cependant à son tour un problème épineux : n'est-elle pas elle-même une critique "orientaliste" de l'anti-orientalisme à la manière de Saïd ? Déduire de l'œuvre saïdienne le malaise des intellectuels arabes, dans leur rapport à l'Occident et à la science orientaliste de l'Orient, enferme le débat dans un contexte purement intellectuel. On peut légitimement se demander si le désarroi des intellectuels arabes n'est pas dû tout autant à leur position sociale inconfortable dans des sociétés où l'Occident joue de plus en plus le rôle ambivalent de l'Autre (dominateur et inaccessible) et de Soi (l'imaginaire est dominé par des désirs qui sont engendrés par la Culture-Monde occidentale, en passe d'universalisation). Ces sociétés ne sont plus encadrées par la structure communautaire ancienne qui leur accordait cohérence et stabilité. Désarticulées, elles voient l'émergence de couches nouvelles, déracinées et déstructurées, animées de l'espoir d'accéder à la modernité et à ses délices, mais incapables d'y parvenir. Qu'on les appelle déshérités, peuple ou masses urbaines, peu importe. On assiste par conséquent à l'émergence d'une nouvelle structure sociale où le champ intellectuel affronte de nouveaux problèmes dus autant à la spécificité des problèmes des intellectuels comme catégorie sociale qu'au type de rapport qu'entretient la société avec la modernité. Celle-ci est tour à tour inaccessible dans la réalité et accessible sous forme de fantasmes et de rêves. L'intellectuel, quant à lui, se trouve tour à tour attiré par cette modernité alléchante et révolté par le parfum de culpabilité qui émane d'elle. Les contradictions sociales se concrétisent chez lui sous forme de *Gewissensbisse* : comment se définir dans le rapport à la société, comment combattre le désir de rejoindre les rêves des privilégiés dans une société dominée par la pauvreté et le sous-développement, comment découvrir une identité et une dignité nouvelles face à un monde qui réduit la plupart des sociétés islamiques à l'appauvrissement et à l'indignité ?

Le malaise de l'intelligentsia paraît donc en relation avec les bouleversements qui ont changé la physionomie des sociétés pauvres. Preuve en est qu'en Iran, où l'œuvre de Saïd est demeurée très largement inconnue, le même phénomène de désarroi intellectuel, vis-à-vis de la science orientaliste et de l'Occident en général, a pu être observé longtemps avant la révolution, mais aussi après : Djalâle Al Ahmad consacra dans les années 60 un ouvrage qui fit grand bruit en son temps au phénomène de "l'occidentalite", donnant, l'un des premiers, le signal d'alarme contre l'occidentalisme dans tous les sens du terme.

Le problème plus général semble donc être le suivant : quels sont le rôle et le statut de l'intellectuel dans son rapport à une société en voie de changement et de déstructuration ? Quel est son rapport à l'Occident mais aussi, et plus fondamentalement, à la Société-Monde qui émerge, dans la structure imaginaire nouvelle qui se construit, dominée par le désir de consommer, de se moderniser, mais aussi par la frustration de ne pas pouvoir participer, sous une forme active et positive, à cette modernité qui déstructure des cultures et des formations sociales périphériques ? La désarticulation de la société et le chaos où se jette le monde nouveau dans sa périphérie font que l'intellectuel est lui-même traversé par les antagonismes nouveaux qui font surface dans ces formations sociales brisées dans leurs équilibres anciens et jetées dans la modernité exclusivement en termes de pures aspirations : celles-ci ne parviennent pas à se traduire concrètement, à même la vie quotidienne. La place des intellectuels dans ces sociétés, leur statut et leur rôle sont aussi problématiques que le rapport à la modernité. En d'autres termes, il semble que le malaise n'est pas simplement dû à une œuvre, quelque puissante soit-elle (celle de Saïd par exemple) mais aux rapports tissés avec la modernité et la Société-Monde. Pour en revenir au cas iranien, après la révolution, la méfiance des islamistes à l'égard des orientalismes tient à la relation antagonique avec un Occident qui tend pour eux à incarner le pôle absolu du Mal beaucoup plus qu'en raison de la critique destructrice de l'orientalisme. L'attitude convergente des intellectuels arabes et iraniens par rapport à l'orientalisme, malgré la méconnaissance par les seconds de l'œuvre de Saïd, conduit à se demander si le malaise des intellectuels arabes vis-à-vis des savoirs traditionnel et moderne (occidental) n'est pas de nature beaucoup plus global. Le rapport à l'Occident et en particulier à l'orientalisme, cette science occidentale de la société orientale, est celui de l'*homo orientalis* à un monde dominant qui est devenu une parcelle de l'imaginaire des sociétés orientales, ce qui change profondément la nature des conflits et des rapports à la trouble altérité occidentale. L'Occident est l'*alter* mais aussi l'*ego* dans une relation conflictuelle où il est à la fois présent en termes d'aspirations et de désirs et simultanément refoulé du fait de sa nature perturbatrice (la nouvelle Culture-Monde détruit les anciens habitus culturels) et de son inaccessibilité concrète (le désir de consommer ne peut se satisfaire concrètement).

Mais donner la parole aux intellectuels arabes contribue à les libérer du dilemme dans lequel ils se trouvent. Problématiser leur rapport à leur société et à ses enjeux nécessite la mise en œuvre d'un nouveau type de relation à la Société-Monde et l'ouverture d'un champ où ces intellectuels peuvent s'exprimer devant la mondialité : c'est le mérite de la contribution de Roussillon qui leur laisse la parole dans un cadre élargi.

La réaction à l'orientalisme prend quelquefois des formes insoupçonnées. C'est le cas du texte de Hanafi qui oppose de manière réductionniste l'orientalisme à ce qu'il qualifie d'"occidentalisme" sans se poser le problème de la dissymétrie entre les sociétés "orientales" et celles de l'Occident. Ce n'est vraisemblablement pas en inversant magiquement la situation et en rompant frontalement avec l'orientalisme que l'on peut avancer sur la voie d'une meilleure compréhension d'un monde où se déploient le regard d'autrui et de soi dans une relation inégalitaire. L'occidentalisme, sous la forme fruste qu'on lui donne ainsi, ne serait alors qu'une expression appauvrie de l'orientalisme et ne contribuerait sans doute pas à ouvrir un débat constructif sur la crise qui secoue le monde islamique. Mais cette prise de position, pour partiale qu'elle soit, révèle cependant la volonté de rupture qui anime une partie des intellectuels des sociétés islamiques, rupture qui se fait en réalité avec le monde réel beaucoup plus qu'à l'égard d'une logique de domination.

La critique de l'orientalisme ne porte pas seulement l'empreinte de Saïd mais aussi, à travers lui, celle de Foucault. Ce dernier part d'un nouveau type de rapport entre le texte et sa déconstruction. La tendance globale est de dégager des structures plus ou moins étanches dans lesquelles prévalent des invariants, sur le modèle des structures sédimentaires où la discontinuité prévaut entre les couches successives. La transition d'une structure à une autre est à proprement parler inexplicable dans la problématique foucaldienne et dans ce domaine les critiques d'un Henri Lefebvre à l'égard du structuralisme semblent pouvoir s'appliquer, *cæteris paribus*, au mode d'approche anti-orientaliste qui s'inspire directement de Foucault. Dans la mesure où l'on refuse de dialectiser les structures et d'envisager des interactions entre elles autrement que selon un modèle de discontinuité, on s'interdit du même coup d'expliquer la transition entre ces structures.

La diversité des approches de l'orientalisme dans ce numéro montre l'impossibilité de dépasser celui-ci sans une critique exhaustive du rapport à soi et à autrui. Dans une livraison ultérieure de *Peuples Méditerranéens*, on cherchera à dialoguer avec d'autres courants qui tentent de dépasser le discours orientaliste sous des formes nouvelles.

LE DEBAT SUR L'ORIENTALISME DANS LE CHAMP INTELLECTUEL ARABE : L'APORIE DES SCIENCES SOCIALES *

Alain ROUSSILLON

"En un sens noble, l'orientaliste est celui qui veille sur l'aube de la pensée." A. Khatibi, *Maghreb pluriel*, Paris, 1983, p.117.

Epiménide le Crétois dit : "Tous les Crétois sont menteurs". Or Epiménide est lui-même un Crétois; il est donc lui aussi un menteur. Ainsi son assertion est-elle fausse. Par conséquent les Crétois ne sont nullement des menteurs. D'où il s'ensuit qu'Epiménide n'en est pas un non plus. Il n'a donc pas menti mais dit la vérité. Par conséquent...

A la différence du précédent débat sur l'orientalisme ouvert dans les années soixante par Anouar Abdel Malek [1963], le débat, lancé à grand fracas par Edward Said, n'a pas provoqué en France, comme il l'a fait aux Etats-Unis, les contre-attaques décidées ni les prises de position assurées de leur bon droit suscitées par les charges d'Abdel Malek.

Dans le champ "orientaliste", les réactions aux dénonciations formulées par E. Said ont ainsi été soit embarrassées (par exemple Maxime Rodinson qui, s'il ne répond pas directement à E. Said, a clairement son texte en tête au moment de republier des études déjà anciennes

* Texte d'une communication présentée dans le cadre du séminaire du CEDEJ, en novembre 1984. Le débat sur le livre d'E. Said ayant rapidement fait long feu, confirmant me semble-t-il certaines hypothèses discutées ici, il m'est apparu possible de publier ce texte tel quel.

[1980]), soit franchement hostiles (par exemple Percy Kemp qui accuse E. Said de "saborder un bateau qui coulait déjà pour voler au secours de la victoire et aller rejoindre le courant humaniste et révolutionnaire - une révolution, disons-le assez bien assise"[1984]). En résumé, le point de vue commun à ces interventions qui, tout en saluant la violence salubre et le radicalisme vengeur de l'auteur, semblent le suspecter d'"enfoncer des portes déjà ouvertes" en ne faisant que réitérer une évidence (la littérature coloniale est colonialiste!), est qu'E. Said a, en fait, manqué ce qui aurait dû être sa cible : montrer les voies d'un dépassement de l'orientalisme permettant d'en intégrer les apports dans une pensée renouvelée sur l'Orient.

On peut se demander comment ce nouveau débat sur l'orientalisme a été accueilli par ceux qui sont, de fait, les principaux intéressés à la question, les "Orientaux" eux-mêmes, objets et héritiers putatifs de ce savoir : comment l'intervention d'E. Said peut-elle les aider à y voir plus clair par rapport à ce savoir lui-même, par rapport à leur propre histoire, en général, et à leur histoire coloniale en particulier?

Après avoir fait l'effet d'un coup de tonnerre dans un ciel rien moins que serein, le débat suscité dans le champ intellectuel¹ arabe par le livre d'E. Said a subi une évolution significative : d'abord accueillies comme une véritable "révélation", ses thèses ont fait l'objet d'une réévaluation au terme de laquelle de nombreux intellectuels ont pris leurs distances, comme si, à vouloir trop prouver, la démystification saïdienne dépassait son objectif, au risque d'ébranler les fondements même de tout savoir sur l'Orient.

L'objet de la présente étude est, dès lors, double :

- Analyser le rôle et les effets du débat sur l'orientalisme, en général, et de l'intervention d'E. Said, en particulier, dans le champ intellectuel arabe pour tenter de comprendre comment se recompose la relation entre des savoirs exogènes sur les sociétés "orientales" et ce champ intellectuel lui-même. L'hypothèse sous-jacente à cette lecture concerne la question centrale de la fondation de savoirs endogènes sur la société, dont la relation qu'ils entretiennent avec la "culture orientaliste" constitue, en même temps que le contexte de leur émergence effective, le principal obstacle épistémologique sur la voie d'une appro-

1. Nous nous référons ici aux élaborations de la notion de champ proposées par P. Bourdieu en ayant conscience du fait que la notion d'un champ intellectuel arabe reste largement à élaborer et peut sembler poser plus de problèmes qu'elle ne permet d'en résoudre, ne serait-ce que du fait de cette sorte de dédoublement qui autorise les intellectuels arabes à se situer au moins à deux niveaux : dans le cadre de marchés intellectuels "nationaux" (l'Égypte, le Liban, la Tunisie,...) où s'exercent sur eux plus ou moins rigoureusement les contrôles étatiques; dans un espace d'"extraterritorialité" relative par rapport aux États ouvert par les institutions inter-arabes officielles (Ligue arabe, ALECSO,...) ou parallèles (Centre d'études de l'unité arabe, associations arabes à l'étranger,...). Sur cette question, voir A. Roussillon, 1990.

priation ou d'une réappropriation de ces savoirs par ceux qui les revendiquent¹.

- Analyser la position dans laquelle le débat sur l'orientalisme, *en tant que débat sur tout savoir possible*, installe les intellectuels arabes ou musulmans, tant par rapport à la société dans son ensemble, que par rapport aux instances de décision politique et aux autres "compétiteurs" pour la gestion symbolique et matérielle des formations sociales proche-orientales. Dans cette perspective, la relation que ces intellectuels entretiennent ou refusent avec l'"orientalisme" apparaît comme au fondement des rapports de force qui déterminent la structuration des diverses représentations de la société en compétition. On verra ainsi se profiler d'étranges convergences et d'inattendues complicités entre l'orientalisme ou ses héritiers et des "orientalismes inversés" (Sadeq Galal al-'Azm, 1981) qui entreprennent d'occuper la place laissée vacante par les reflux colonialistes ou, à l'inverse, de s'appuyer sur les nouveaux savoirs venus d'Occident pour fonder leur propre prétention au monopole sur la production du sens. La marge de manoeuvre nous apparaîtra, dès lors, fort étroite entre ces deux tentations inverses, pour ces "pensées-autres" appelées de ses vœux par Abdelkébir Khatibi, à distance à la fois d'un "retour à l'inertie des fondements de notre être" et du "logocentrisme et de l'ethnocentrisme, cette parole de l'auto-suffisance par excellence que l'Occident, en se développant, a développé sur le monde" (A. Khatibi, 1983 : 12, 48).

Il ne saurait être question de passer en revue ici toutes les prises de position suscitées par le livre d'E. Said dans le champ intellectuel arabe, mais plutôt de nous interroger sur la façon dont ses thèses ont pu être utilisées pour tenter de modifier les rapports de force dans ce champ. A ce titre, trois groupes de texte nous ont paru particulièrement intéressants en ce qu'ils émanent d'intellectuels agissant expressément pour une recomposition du champ des études arabes, recomposition dont leurs travaux se veulent à la fois le signe et le catalyseur :

- Il s'agit, d'une part, d'un ensemble d'articles parus entre 1980 et 1983 dans la revue *al-Mustaqbal al-'arabi*, publiée à Beyrouth par le Centre d'études de l'unité arabe (CUEA), institution dont l'objectif déclaré est de fédérer les efforts déployés en ordre dispersé par les intellectuels pour renouveler la pensée arabe, au double sens d'une réforme des modes de pensée et d'une relance des idéaux de l'arabité².

1. Voir, par exemple, Negib Bouderbala : "Pour un regard froid sur la colonisation : la perception de la colonisation dans le champ de la pensée dé-colonisée, le cas du Maroc" (in Vatin ed., 1984) qui souligne que "la colonisation, fait et science, est le passé immédiat de la science décolonisée et commande, aujourd'hui encore et de multiples façons, la connaissance de soi de la société décolonisée. (...) Dans ces conditions, le refus de la pensée décolonisée de prendre en charge cette partie de sa propre histoire (la période coloniale) la refoule dans l'inconscient de la science et la constitue en obstacle épistémologique" (pp 423-24).

2. Ghassan Salamé, 1981; Aziz al-Azmeh, 1981 b; Marwan Buhayri, 1982 ; 'Abd An-nabi Istif, 1983. Pour un exemple particulièrement illustratif de cette double visée

- Un deuxième groupe de textes a été publié dans la *Review of Middle East Studies* par un groupe de réflexion réuni dans le cadre de l'université de Hull pour fournir une tribune à ceux qui sont "increasingly dissatisfied with the state of Middle East studies (...) not only at the politically-motivated bias which can be found in much work on the subject, but also at his profound methodological limitations so often characterised by a combination of naïve common sense and vacuous theorising"¹. Publiés à peu près à la même époque, ou même avant le livre d'E. Said, ces textes ne constituent pas tant des réponses à ses thèses qu'ils ne participent de la même visée, contribuant à amorcer le débat sur l'orientalisme. On peut y ajouter ceux publiés par *Arab Studies Quarterly*², revue de l'Association des diplômés arabes-américains, animée notamment par E. Said, association à laquelle ses statuts donnent vocation à combattre sur tous les fronts l'"orientalisme" en lui substituant une visée "scientifique" et "progressiste" sur le Moyen Orient en général, et les Arabes, en particulier.

- Enfin, nous avons retenu trois textes qui, si l'un seulement d'entre eux constitue effectivement une réponse à E. Said (Sadeq Galal al-'Azm, 1981), ont en commun de faire de la critique de l'orientalisme l'axe même de leur interrogation sur les conditions de tout savoir possible sur les sociétés orientales. Il s'agit, en plus du petit livre de S.G. al-'Azm, d'une part, d'Abdallah Laroui (1974) qui, dans l'oeuvre du célèbre orientaliste, Gustav von Grunebaum, tente de discriminer ce qui relève d'une visée cognitive maîtrisée - donc "récupérable" - de ce qui renvoie aux pré-conceptions idéologiques "orientalistes" - enracinées dans sa position et dans son désir. Il s'agit d'autre part d'Abdelkebir Khatibi (1983) qui démontre, dans une critique virulente de J. Berque, la parenté "honteuse" de l'orientalisme - fût-il nouvelle manière, fût-il humaniste - et du traditionalisme "oriental" dont il transcrit les discours en les transposant dans ses propres catégories en en tirant argument contre lui. Nous ne chercherons pas, dans ce qui suit, à opposer les textes dont nous entreprenons la lecture en fonction des positions respectives occupées par leurs auteurs - d'ailleurs largement interchangeables - ou de leur identité propre. Dans la perspective qui est la nôtre, ce qu'ils ont en commun c'est la façon dont ils tirent parti du débat sur l'orientalisme pour se positionner dans le champ intellectuel arabe, c'est-à-dire, d'une part, pour affirmer leur identité et définir les rôles qu'ils revendiquent dans la société, et d'autre part, situer la position des savoirs qu'ils détiennent dans la hiérarchie des positions de pouvoir intellectuel. Précisons d'emblée que nous n'avons en aucun cas cherché à réfuter ici E. Said - par exemple en démontrant que les

épistémologique et idéologique d'un renouveau de la pensée arabe qui anime le CEUA, voir les travaux du colloque réuni au Caire sous ses auspices en septembre 1984, sur le thème, *Le patrimoine et les défis contemporains dans la patrie érabie* (Beyrouth, 1985).

1. (Coury R., 1975; al-Azmeh A., 1976; Colonna F., 1976; Naim S. 1978).

2. al-Azmeh A., 1981; Pruett G.E., 1980 : 2, 4.

discours et le savoir des orientalistes qu'il prend pour cibles pourraient ne pas être "colonialistes", "racistes" ou "européanocentristes". Cette cause-là nous semble en fait entendue. Il resterait à montrer *comment* elle l'est, la "réfutation de l'orientalisme" peut ne pas être la garantie automatique d'une libération de la pensée.

1. Position du débat sur l'orientalisme : l'historicité du savoir colonial

Trois remarques nous permettront de caractériser brièvement le contexte dans lequel est ouvert le nouveau débat sur l'orientalisme :

- En premier lieu, il faut souligner le fait que le rejet du regard de l'Autre est inscrit en quelque sorte dans la texture même du débat intellectuel dans l'espace arabo-musulman depuis plus d'un demi-siècle : la dénonciation de l'"orientalisme", non seulement chez des chercheurs étrangers, mais aussi, et de façon plus virulente encore, chez des intellectuels autochtones démasqués comme disciples et agents de l'étranger, est, depuis les procès intentés à Ali Abd Al-Razeq et Taha Husayn, l'arme maîtresse des "traditionalistes" pour défendre leur monopole sur la représentation du social et la formulation des normes :

«Les orientalistes ne sont pas qualifiés pour parler de l'islam car ils ne répondent à aucun des critères garantissant la probité scientifique. Leur engagement historique dans la croisade contre l'islam, les calomnies qu'ils répandent sur son Prophète, leur rejet de la nature divine de l'inspiration qu'il a reçue et leur incapacité à percevoir l'imité miraculeuse du Coran, leur ignorance de la langue arabe et des secrets de son éloquence, sans parler de leur soutien reconnu aux juifs et aux sionistes contre les Arabes et les musulmans leur interdisent une telle probité.» (*Al-Nur*, 10/10/84, p. 8) ¹

Le verdict est clair et il n'a pas changé depuis la condamnation par les ulémas d'al-Azhar des thèses de Taha Husayn sur la poésie anté-islamique ou d'Abd Al-Razeq sur la politique islamique. Non seulement les arguments d'E. Said ne peuvent en rien en modifier la teneur mais, bien plus, ils ne peuvent qu'apparaître, aux yeux des défenseurs de l'"orthodoxie", que comme la ruse suprême de l'orientalisme pour achever sa besogne de dissolution de l'islam.

- C'est, en second lieu, un débat récurrent : rares sont les textes que nous lisons où ne soit évoqué le souvenir du premier "round" animé et

1. Hebdomadaire crypto-Frère musulman, publié au Caire. Il faut préciser que l'"orientaliste" dénoncé dans ces lignes n'est autre que le doyen des départements de sociologie et d'études islamiques de l'université du roi Abd al-Aziz à Riyad, à qui il est reproché de ne posséder de "formation qu'en sociologie au sens occidental, laïciste, du terme et de ne pas posséder la moindre formation en matière d'études islamiques et de n'être spécialisé dans aucune de leurs branches".

arbitré par Abdel Malek au plus fort de la période des décolonisations, au cours duquel il avait cru pouvoir annoncer la mort de l'orientalisme. Dans la mesure même où celle-ci ne s'est à l'évidence pas produite, la réémergence de ce débat pose de façon incontournable la question de l'articulation de ses deux moments.

- Enfin, on peut souligner que le nouveau débat sur l'orientalisme prend place dans un contexte de renforcement substantiel des interventions étrangères, impliquant notamment un déploiement sans précédent - si ce n'est pendant la campagne napoléonienne - d'intellectuels occidentaux sur le terrain arabo-musulman, déploiement dont la virulente campagne contre la recherche étrangère en Egypte déclenchée en 1982 par la revue *al-Ahram al-Iqtisadi* donne la mesure des inquiétudes qu'il suscite¹.

Dans ce contexte, la première question à laquelle E. Said confronte ses commentateurs est ainsi liée à son propre surgissement. Faut-il voir dans la parution de son livre le symptôme d'une nouvelle "crise" de l'orientalisme et dans le débat qu'il suscite le signe de l'échec renouvelé des orientalistes à appréhender la réalité orientale? Ou bien son intervention a-t-elle vocation à ouvrir une nouvelle crise, d'autant plus urgente et nécessaire que le danger est plus pressant et l'insistance des "néo-orientalistes" plus grande?

Une nouvelle crise de l'orientalisme?

Force est de constater, et c'est l'argument même du livre de Said, que l'orientalisme - entendu comme visée cognitive de l'Occident sur l'Orient (définition "minimum") - se survit à lui-même et a survécu à la crise, pourtant grave, du démembrement des empires coloniaux. Force est également de constater que les agents d'une accumulation scientifique occidentale ont opéré, au cours de la dernière décennie, un retour en force en Orient, plus assurés d'eux-mêmes et de leurs savoirs que jamais. En d'autres termes, où l'orientalisme en est-il aujourd'hui?

«Qu'est-ce qui peut pousser un Occidental à cette quête épuisante de la "vérité de l'Orient" ou de l'"être des Arabes"? Qu'est-ce qui peut le lancer, seul, dans la traversée du Rub'al-Khali, parmi les dunes mouvantes? Qu'est-ce qui le pousse à séjourner à Ahwar, s'exposant avec ses habitants aux maladies des marais? Pourquoi va-t-il s'installer dans un village du Sa'id, en Egypte, ou de la montagne libanaise ou d'une vallée de l'Atlas, notant, analysant, tirant des conclusions et même, au moins pour certains d'entre eux, y prenant du plaisir? Qu'est-ce qui fait d'un Occidental un orientaliste?»
(G. Salamé, 1981 : 4)

1. "Une description américaine de l'Egypte" (en arabe), *al-Ahram al Iqtisadi* n° 716 (4.10.82) et suivants. Voir dossier dans la *Revue de la Presse égyptienne*, 7, CEDEJ, Le Caire, décembre 1982.

A la différence d'Abdel Malek, pour qui l'orientalisme apparaissait comme un phénomène historique, dont lui-même pouvait diagnostiquer la fin, l'orientalisme d'E. Said n'a à proprement parler, pas d'histoire : pure et simple répétition du mythe qui le fonde et dont il se nourrit en le déployant.

«Of itself, in itself, as a set of beliefs, as a method of analysis, orientalism cannot develop. Indeed, it is the doctrinal antithesis of development, its central argument being the myth of the arrested development of the Semites.» (E. Said, 1979 : 307)

Dans cette perspective, les réorganisations institutionnelles et les réorientations théoriques et idéologiques qu'a connues l'orientalisme ne transforment pas sa nature et il sort des "crises" qu'il a traversées à la fois et paradoxalement renforcé (comme visée politique de domination et d'exploitation de l'Orient) et affaibli (comme visée cognitive). C'est également le point de vue d'Aziz al-Azmeh pour qui l'orientalisme est "un mode de perception et de représentation et non un registre de la connaissance" (1981 : 47).

Qu'en est-il de cette "déhistoricisation" paradoxale de l'orientalisme du point de vue des intervenants dans le champ intellectuel arabe ? Parmi les textes que nous lisons, celui de S.G. Al-'Azm, par ailleurs l'auteur le plus critique par rapport aux thèses d'E. Said, est sans doute le plus attentif à cette question de l'historicité de l'orientalisme :

«Quant à la thèse d'E. Said selon laquelle l'orientalisme (au sens péjoratif du terme) serait une donnée permanente de la "raison" européenne, se reproduisant telle quelle à travers les siècles et les âges, d'Homère à l'orientaliste contemporain Gustav von Grunebaum en passant par Dante, Flaubert et Karl Marx, nous la refusons absolument car elle aboutit à reconduire le mythe d'une nature occidentale (ou européenne) essentielle et permanente, "raison" aux caractères immuables, dont seules les manifestations superficielles sont susceptibles de se transformer avec le temps.» (S.G. al-'Azm, 1981 : 9)

C'est ce même refus d'une mise à l'écart de l'histoire de l'orientalisme qu'expriment la quête de Ghassan Salamé à la recherche de "l'articulation de l'orientalisme" (1981), ou encore celle d'Abd an-Nabi Istif cherchant à définir les termes d'une "approche positive de la tradition orientaliste" (1983 : 27). On peut se demander en quoi ces intellectuels pourraient avoir *besoin* d'un orientalisme historique et historicisé et préférer avoir affaire, plutôt qu'à cet adversaire immédiatement identifiable que désigne E. Said - tout intellectuel occidental s'intéressant à l'Orient, quelles que puissent être les motivations qu'il affiche -, cet individu ambigu, jamais totalement affranchi du contexte politico-culturel qui l'a produit (le colonialisme ou l'impérialisme), mais jamais non plus - ou rarement - totalement antipathique à son objet, dont Hisham Djait (1978) ou Maxime Rodinson (1980) défendent les mérites et dénoncent les carences. En fait, l'immobilisation du savoir sur l'Orient que postule E. Said, qui fait du discours orientaliste la série infinie des

répétitions de son postulat fondateur, apparaît indissociable d'un corollaire inacceptable pour les chercheurs dont nous lisons les textes : l'immobilisation symétrique de l'objet de ce savoir, dès lors lui aussi retranché de l'Histoire. Si le savoir orientaliste ne change pas, ne se développe pas, alors même qu'on ne peut que constater le renforcement de son emprise (dénoncée par E. Said lui-même), c'est qu'effectivement l'homme oriental ne vit pas une Histoire mais les péripéties d'un scénario qui se joue ailleurs, hors de son contrôle. En ce sens, l'évolution du regard de l'Occident et son efficacité même sont la garantie - effet de miroir, en quelque sorte - que l'Orient lui-même change, se complique, devient de plus en plus difficile à contrôler :

«Est-il concevable que les Etats colonialistes aient pu maintenir leur emprise de façon aussi durable sur l'Orient si celle-ci avait reposé sur un "Orient rêvé" conçu par quelques Occidentaux en mal d'escapades dans l'imaginaire? (...) Certainement pas! Tous les orientalistes, les hommes politiques, les militaires n'ont pas eu affaire à un "Orient imaginaire", à un Orient "orientalisé". Nombreux parmi eux sont ceux qui ont cherché et trouvé l'Orient réel, qu'ils l'aient cherché pour satisfaire leur désir de connaître et leur curiosité propre ou ceux de qui les avait envoyés. C'est ce qui a fait leur force et la force de leurs soldats. Et c'est précisément ce qui nous fait nous pencher sur leurs livres pour savoir ce qu'ils ont vu et ce qu'ils en ont déduit, alors même que, parlant de nous, c'est à d'autres que nous que leurs discours s'adressaient.» (G. Salamé, 1981 : 11)

C'est ainsi leur propre histoire, et la possibilité même d'avoir une histoire, que les critiques d'E. Said s'efforcent de "sauver" en affirmant le caractère historique de l'orientalisme. Plus précisément, c'est leur position même, en tant que produits de cette histoire, et la "mission" dont celle-ci les institue dépositaire qu'ils entreprennent de défendre.

Nous faisons ainsi l'hypothèse que la façon dont s'y prennent les intellectuels dont nous lisons les textes pour régler la question de leur relation avec le savoir déjà constitué sous les auspices de l'orientalisme commande directement la définition du rôle qu'ils s'attribuent dans la gestion symbolique des devenir sociaux et débouche sur la reconnaissance des rapports de force dans lesquels ils se découvrent engagés. Ainsi d'Abdallah Laroui, pour qui la reconnaissance tout à la fois de l'historicité du savoir colonial et du fait que celui-ci a trait à l'histoire - celle qu'il informe et celle qu'il interprète - désigne une posture, la seule acceptable, peut-être, pour un intellectuel, entre "une critique idéologique au sens le plus plat du terme", et l'aveuglement épistémologique des thuriféraires de la science occidentale :

«Il existe cependant un avantage à l'examen critique de l'oeuvre des orientalistes, si on la prend à un certain niveau; c'est que cet examen guide nécessairement vers une nouvelle forme de la *munazara* (controverse dialectique), à une prise de conscience des conditions d'obtention d'une vérité universalisable. Sans entamer ici une longue discussion sur l'existence ou l'inexistence de celle-ci, on

peut néanmoins affirmer qu'il n'y a en ce domaine que deux possibilités : ou bien la définition de cette vérité, ou bien une diversification à l'infini des points de vue.» (A. Laroui, 1974 : 60)

C'est une redoutable machine de guerre qui se met ici en place dans le refus épistémologique d'Abdallah Laroui de trancher entre ces deux postures de savoir : contre la "diversification à l'infini des points de vue", c'est la possibilité d'une fidélité à cette "vérité universalisable" - révélée, de surcroît, dans le contexte scripturaire - qui se trouve préservée ; à l'inverse, contre les empiétements des traditions dépositaires de cette vérité, c'est la possibilité même d'une curiosité toujours renouvelée et insatisfaite qu'autorise l'acceptation d'un dialogue avec l'orientalisme. Dans une large mesure, c'est ainsi cette question de l'articulation de leur propre savoir, encore à constituer, sur les savoirs antécédents, endogènes (ceux de la tradition) ou exogènes (les savoirs coloniaux), qui détermine la position particulière des "nouveaux intellectuels" en même temps que le système des alliances et des antagonismes par rapport auxquels il leur faut se situer :

«Comment nous autres Arabes pouvons-nous, compte tenu des relations qui existent entre l'orientalisme et les Arabes - ces relations fondées sur la dualité et l'ambivalence -, traiter avec cette tradition culturelle vénérable de l'intérieur, en tant qu'*insiders (dakhilin)*? Quels sont les choix qui se présentent à nous? Il me semble schématiquement, que nous sommes en présence de trois choix possibles :

- refuser cette tradition en bloc et dans le détail et nous épargner ainsi la fatigue de la controverse;

- l'accepter sans réserve, en se bouchant les yeux pour ne pas voir ses implications idéologiques, politiques, économiques ou culturelles;

- traiter avec elle sur une base critique, en prenant et en laissant, en exerçant sur elle un regard critique et en la passant au crible, c'est-à-dire en l'abordant selon une approche positive.» (Abd an-Nabi Istif, 1983 : 29)

D'un point de vue identitaire, c'est-à-dire pour ce qui concerne l'"être" et le "désir" des intellectuels, qu'ils se réfèrent à l'arabité ou à l'islam, le choix de l'une ou de l'autre de ces postures n'est certes pas indifférent : dans un cas, il n'est question que d'éviter la polémique, souci minimum qui ne peut se justifier que de la certitude que les intellectuels arabes sauront reconstruire seuls les termes du savoir de l'Autre sur eux-mêmes et se passer de son apport au prix peut-être de retards et d'errements; dans l'autre, au contraire, il y a le risque de se perdre, l'aveu d'une carence et la reconnaissance d'une supériorité. On le voit, ces deux positions antagonistes ne sont pas symétriques car, si la première constitue un aveu de faiblesse momentanée, la seconde installe durablement les Arabes en général et les intellectuels arabes en particulier en situation dominée. Dans cette perspective, seul le troisième choix - qui est tout sauf celui d'un juste milieu - apparaît acceptable, non pas tant parce qu'il permettrait, par exemple, d'éviter des

efforts inutiles aux intellectuels arabes en cette période d'urgence, ou en ce qu'il permettrait de relativiser l'un par rapport à l'autre deux regards complémentaires (de l'intérieur/de l'extérieur) mais parce que, seul, il place en position d'égalité pour ce qui concerne la connaissance du social (arabe, islamique, du Tiers-Monde) les orientalistes et leurs "challengers" orientaux. Ce dont il s'agit ici, c'est purement et simplement de rétablir une balance.

«L'enjeu de cette confrontation est le renversement de la situation présente des études arabes qu'il s'agit de remettre sur leurs pieds : au lieu que les travaux orientalistes constituent le courant dominant et le référent suprême des études sur la culture arabe, les travaux réalisés par les *insiders* étant relégués au rang de courants tributaires, il faut que les contributions des Arabes eux-mêmes deviennent le courant principal, et celles des orientalistes tributaires de ce courant.» (Abd an-Nabi Istif, 1983 : 34)

Abdelkebir Khatibi est sûrement celui qui a mis le plus crûment en lumière, et dans les termes les plus forts, le caractère provisoire et précaire des équilibres ainsi poursuivis et la gravité des périls qui menacent de part et d'autre (du côté de la tradition et de celui de la "modernité") les "nouveaux aventuriers de la pensée", arabe ou musulmane, pris entre les impératifs de la loyauté à soi et le danger d'être manipulés par cet Autre toujours à l'affût :

«Sur la scène planétaire, nous sommes plus ou moins marginaux, minoritaires et dominés. Sous-développés, disent-ils. C'est cela même notre chance, l'exigence d'une transgression à déclarer, à soutenir continuellement contre n'importe quelle autosuffisance. Bien plus, une pensée qui ne s'inspire pas de sa pauvreté est toujours élaborée pour dominer et humilier; une pensée qui ne soit pas *minoritaire, marginale, fragmentaire* et *inachevée*, est toujours une pensée de l'ethnocide. [...] Notre propos n'est pas traditionnel parce qu'il se tourne vers ces traditions mais il n'est pas suffisamment inactuel (inactuel dans son actualité même) par rapport aux pensées dominantes d'aujourd'hui pour comprendre, *par exemple*, le retrait historique des Arabes et leur déclin en tant que civilisation universelle, en tant que "civilisation intermédiaire".» (Abdelkebir Khatibi, 1983 : 17-18, emphase de l'auteur)

Orientalisme et néo-orientalisme

Nous avons jusqu'à présent envisagé essentiellement des positions critiques par rapport aux termes du débat lancé par E. Said sur l'orientalisme : mis à part A. Laroui qui écrit bien avant la parution de son livre et Khatibi qui l'ignore, tant G. Salamé qu'A. Istif ou S.G. al 'Azam marquent nettement leurs distances par rapport à ses thèses. Refusant de céder aux facilités d'une dénonciation en bloc, ces chercheurs percevaient surtout la menace que ce rejet pur et simple du savoir orientaliste faisait courir à leur propre position en tant qu'intellectuels et aux projets qu'ils défendent.

Qu'en est-il maintenant de chercheurs qui, convaincus par les arguments de l'auteur d'*Orientalism*, acceptent l'expulsion de cette "tradition culturelle" occidentale du domaine du savoir et entreprennent de la traduire en rapports de forces, tant dans le champ ci-devant orientaliste que dans le champ intellectuel arabe? Envisagée comme "machine de guerre", la tentative d'E. Said fonctionne à plein comme dispositif de rejet ou de confirmation des travaux sur l'Orient, dispositif d'"éconduction" et de "reconduction" comme a pu dire P. Kemp (1980).

«I would not have undertaken a book of this sort [écrit E. Saïd] if I did not also believe that there is scholarship that is not as corrupt, or at least as blind to human reality, as the kind I have been mainly depicting. Today there is many individual scholars working in such fields as Islamic history, religion, civilisation, sociology, and anthropology whose production is deeply valuable, as scholarship. The trouble sets in when the guild tradition of Orientalism takes over the scholar who is not vigilant, whose individual consciousness as a scholar is not on guard against *idées reçues* all too easily handed down in the profession. Thus interesting work is most likely to be produced by scholars whose allegiance is to a discipline defined intellectually and not to a "field" like Orientalism defined either canonically, imperially, or geographically.» (E. Said, : 326, c'est nous qui soulignons)

On peut s'interroger sur le principe à l'oeuvre dans cette entreprise de restructuration du champ des savoirs sur l'Orient et sur la manière dont il agit *concrètement* comme mécanisme d'identification des alliés et des adversaires. La critique de l'orientalisme apparaît, au premier abord, comme un principe de dissociation par lequel des individus s'affirmant comme des *outsiders* par rapport à la tradition culturelle orientaliste entreprennent de se positionner à la fois à distance et par rapport à elle : ainsi du projet même qui anime la *Review of Middle East Studies*.

«In the *Review of Middle East Studies* we would like to encourage a careful and critical discussion of writing about the Middle East, in particular as well as in general, in which each text is examined in its own particularity and analysed as an individual discursive construction.

What does it set out to do? What general notions and principle does it employ? How well does it achieve its aim? How adequate are its principles and assumptions to its specific purpose? How relevant is its organisation of facts to its explicit problem? How necessary is that form of organisation? Such questions are, of course, part of any good scholarly assesment of any scholarly work (...) but they also lead on the more basic question of wether and to what extent the problem to which the particular texts answer derives from the field of objective knowledge itself or from some political or other need external to that domain.» (Talal Asad et Roger Owen, introduction au n° 3, 1978)

Le fait même de conduire une si âpre critique contre l'orientalisme vaut dénégarion d'un apparemment : c'est du dehors, du point de vue de la "connaissance objective" que se situent les nouveaux intervenants dans le champ des études orientales. Démarche qui s'apparente en fait étroitement au meurtre du père familial des freudiens et des anthropologues : il faut que meure l'orientalisme pour dégager ma place au soleil de l'Orient. On ne peut ainsi qu'être frappé par l'homologie de structures que présente l'ensemble des articles publiés dans les trois numéros parus à ce jour de la revue du groupe de Hull, où les thèses des contributeurs entreprennent de s'affirmer sur les décombres d'un (pseudo) savoir antérieur dont les structures idéologiques sont impitoyablement mises en évidence.

Dans chacune de ces approches, il s'agit de renvoyer l'orientalisme à ce qui, dans ses productions, est de l'ordre de la permanence de son principe : ainsi, par exemple, la "cité islamique" étudiée par I. Lapidus (1967) ou par André Raymond (1973-74) n'est-elle pas ce qu'en a dit l'orientalisme, incarné, pour la circonstance, par ces deux chercheurs, la projection dans l'urbain de l'islamité, en des villes qui existent "by virtue of the inherence within it of the homo islamicus, that most predictable creature of cultural otherness" (A. al-Azmeh, 1976). De la même façon, les sociétés arabes ne sont pas la projection de la "personnalité modale" ou du "caractère national" des Arabes décrites par Springborg (1975) ou par R. Patai (1973)¹, pas plus que l'islam n'est cette religion réifiée par le regard des *outsiders*

«invented in order to mask a fundamental inability to understand, intellectually and emotionally, the Other. In their thinking, orientalist replaced the raw presence and experience of Orientals with an abstraction ("religion", "muhammadanism", "hinduism") knowledge of which was the unique province of the Western Outsider. As it was the Westerner who had invented it, there was little cause for surprise.» (G. Pruet, 1980)

Dans cette perspective, où le savoir des orientalistes est au mieux celui des artefacts qu'ils produisent, l'ahistoricité même de l'orientalisme est ce qui fonde la possibilité de l'émergence de nouvelles

1. Critiqués par Samir Naim (1971).

postures historiques. Historiques, c'est-à-dire tout à la fois produites par l'histoire (par la décolonisation, par l'émancipation des sciences sociales, par la venue au monde de nouvelles générations d'intellectuels attentifs au malheur des peuples,...), et réceptives à son "sens" dans la double acception du terme. D'une part, mobilisant les techniques "objectives" des sciences sociales, acquises et développées hors du champ de l'orientalisme, les "anti-orientalistes" peuvent entreprendre de restituer l'Orient dans l'Histoire, c'est-à-dire, à proprement parler, dans la dimension de l'humain : montrer comment *lui aussi* change, se transforme, progresse, pour finalement réussir à s'émanciper des tutelles coloniales qui étaient précisément ce qui le privait d'histoire. D'autre part, et sur la base de cette réceptivité à l'histoire qu'ils revendiquent comme le trait caractéristique de leur regard, les "anti-orientalistes" peuvent affirmer aller eux-mêmes "dans le sens de l'histoire" et articuler leur démarche sur sa finalité immanente. Comme le reconnaît Gordon Pruet, "*as humanists, we are indebted to E. Said for his presentation of Orientalism*" : grâce à sa critique,

«there exists a serious commitment to an alternative viewpoint which could be called anti- or non-orientalism. Furthermore there is both an implicit and explicit commitment in this viewpoint to the dismantling of the Orientalist structure and to the constructing of an intellectual and religious foundation *for present and future relations with Muslims.*» (G. Pruet, 1980 : 303. C'est nous qui soulignons.)

Cette postulation d'une double rationalité historique est ainsi l'identification de connivences : connivences avec les traditions progressistes de recherche en sciences sociales, connivences avec les courants anti-impérialistes, anti-racistes, anti-sionistes, etc. Connivences aussi, mais d'une autre nature, avec les Orientaux eux-mêmes. Percy Kemp a montré, dans un article pénétrant, qu'il n'est pas si facile de "désapprendre l'orientalisme" :

«C'est par un décentrement par rapport à son époque, par un mouvement de déterritorialisation vers l'Orient, ou encore par un sentiment de sympathie envers le tiers monde, que l'orientaliste moderne réaffirme son indépendance vis-à-vis du pouvoir et souligne sa liberté de pensée et d'écriture. Objectivité, scientificité, volonté de vérité et empathie humaniste tracent les lignes de fuite qui emportent l'orientaliste au loin, hors d'atteinte des tentacules du pouvoir.» (P. Kemp, 1984 : 12)

Ces démarches qui placent les "anti-orientalistes" du côté des Orientaux, contre les pouvoirs ex-coloniaux et leurs agents intellectuels, sont ainsi ce qui légitime leur intervention dans le champ oriental. On peut trouver dans le débat sur Afghani et Abduh lancé contre E. Kedourie par T. Asad un exemple particulièrement significatif de ce déplacement des perspectives qui fonde l'intervention des nouveaux *outsiders* sur la critique et le démantèlement - qu'ils sont les seuls à pouvoir opérer *de l'intérieur* - des positions de l'orientalisme classique :

«As a scientific study, Kedourie's book on *Afghani and Abduh* is valueless [...] As a work of subversive political propaganda it should not be underestimated. But as subversive propaganda it must be clearly distinguished from rational criticism. For unlike the latter, propaganda seeks merely to demoralize, to attack *from outside*, employing external criteria whose arbitrariness is disguised only by assuming an essential Human Nature, or an Absolute Reason. Its technique is the assertion and repetition of absurdities as though they were self-evident truths. Rational criticism, in contrast, is criticism from *within*, which seeks to expose and confront the internal contradictions of a historical system, and so to help transcend it. Such criticism presupposes an understanding of the system in its own terms - in the present case, of the social movement partly embodied in "the individuals" *Afghani and Abduh*.» (T. Asad : 22. C'est l'auteur qui souligne)

Vers une "libération" du champ intellectuel arabe?

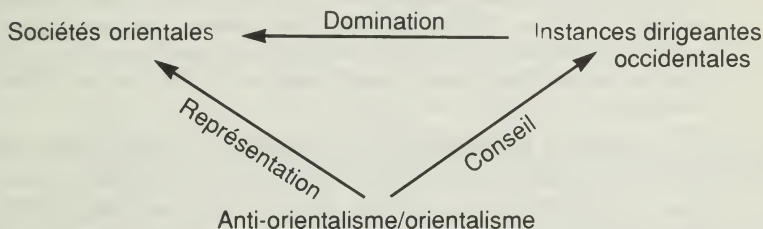
Abstraction faite de la question des moyens théoriques et méthodologiques que se donnent les "anti-orientalistes", pour opérer cette translation de l'"extérieur" vers l'intérieur des objets (telle société, telle culture, tel mode de pensée,...) qu'ils étudient, cette démarche laisse pendante une interrogation fondamentale qui porte sur le système de relations et les configurations de pouvoir qu'elle institue entre les diverses parties prenantes du processus de constitution et d'appropriation des savoirs sur l'Orient. En premier lieu, comme le souligne Istif, le débat actuel peut être caractérisé comme un processus interne au champ intellectuel occidental. Vu d'Orient,

«l'orientalisme apparaît actuellement soumis à un processus de critique fondamentale, conduite avant tout par les orientalistes eux-mêmes. Ce sont en effet les orientalistes - ou un groupe important d'entre eux, particulièrement parmi les jeunes générations - qui, refusant d'admettre l'infailibilité de cette vénérable tradition culturelle, ont entrepris de la purifier des jugements passionnels, des présupposés et préjugés raciaux et racistes qui y adhèrent encore.» (Ab an-Nabi Istif : 33)

Parce que, dans le fond, les critères de positionnement appliqués par E. Said restent fondamentalement politiques, et plus profondément encore, *moraux*¹, les "anti-orientalistes" ne peuvent véritablement sortir

1. Voir, par exemple, P. Kemp (1980) qui montre que pour E. Said, "l'impérialisme devient une question éthique et son dépassement possibilité humaine et nécessité morale; écrire sur l'Orient devient acte volontaire; l'analyse du discours s'embourbe dans les platitudes descriptives des préjugés petit-bourgeois-petit-blanc envers tout ce qui n'est pas WASP [...] Il parle de chercheurs consciencieux et de chercheurs corrompus, soulignant ainsi son refus catégorique de s'attaquer aux problèmes fondamentaux que pose la nature dynamique de l'impérialisme" (p. 173). Voir également les remarques de

du champ de l'orientalisme, et il est tout sauf surprenant, malgré la virulence de sa critique, de voir E. Said reconduit par de nombreux intellectuels arabes dans ce champ avec lequel il affirme, ô combien véhémentement, sa rupture. Ce que Kemp appelle l'"aspiration participationniste" des "anti-orientalistes" aboutit bel et bien à une reconduction de l'orientalisme et à la perpétuation de ses rôles, tant auprès des pouvoirs occidentaux qu'il s'agit toujours de mieux guider, y compris en les critiquant, dans leurs rapports avec l'Orient en marche, qu'auprès des sociétés orientales, dont ils continuent de s'instituer les porte-parole "objectifs", avec des enjeux encore aggravés puisqu'ils prétendent maintenant parler "de l'intérieur". Le système de relations ainsi délimité est un système à trois positions



dont la troisième est aujourd'hui âprement disputée, sans pour autant que soit transformé l'équilibre général de l'ensemble ni la finalité du système lui-même. Suivons par exemple Gordon Pruet au bout de sa logique :

«The only possible moral or religious justification for involvment in the affairs of other nations and peoples is to seek the benefit of those nations and peoples on the one hand and to strenghten the global community on the other.» (Pruett, p 314)

A un second niveau, pourtant, la reprise du système de domination orientaliste par les "anti-orientalistes" modifie sensiblement la relation que ces derniers entretiennent avec les intellectuels orientaux. D'une part, leurs visées tiers-mondiste, anti-impérialiste, anti-raciste, désignent ces intellectuels comme les principaux interlocuteurs des "anti-orientalistes" : porte-parole des aspirations de leurs peuples, ceux-ci apparaissent comme les vecteurs privilégiés de ces discours de soi sur soi dont ils se font l'écho et les défenseurs. Mais, à l'inverse, la dévolution de responsabilité en matière de représentation du social aux seuls

S.G. Al-'Azam sur le "sauvetage de L. Massignon par E. Said : "La thèse de Said peut être résumée en disant que, pour lui, le grand orientaliste français, pour s'être penché sur son objet (l'islam et l'Orient) avec une humanité inépuisable et une connivence profonde, a su comprendre de l'intérieur "les forces vives" qui confèrent aux cultures orientales leur caractère propre et atteindre leur "dimension spirituelle" (*op. cit.* p. 19-20).

intellectuels orientaux aboutirait à priver les "anti-orientalistes" du "créneau" dans lequel ils entreprennent de prendre position. Enjeu de cette situation paradoxale qui condamne les "anti-orientalistes" à reproduire les discours des intellectuels orientaux tout en en dénonçant l'inconsistance¹, tout à la fois le maintien de leur tutelle et la définition de nouveaux terrains d'intervention correspondant mieux aux termes de la commande qui leur est adressée :

«Confronté au désir d'affirmation du Tiers-Monde, l'Occident n'a plus cherché à comprendre l'Orient, à le classer, à le prévoir; il se contenta désormais - très délicatement et très diplomatiquement d'ailleurs - d'accepter cet Orient tel qu'il se présentait à lui par l'entremise de ses élites politiques et culturelles. La mode était à nouveau au sophisme. Le pouvoir occidental n'a plus voulu puiser sa vision de l'Orient dans l'orientalisme traditionnel; il est allé la demander au discours que l'Orient tenait sur lui-même. Ce que le pouvoir occidental exigeait à présent de l'orientalisme occidental, c'était surtout de renvoyer vers l'Orient l'image projetée par les élites du Tiers-Monde [...] » (P. Kemp, 1984 : 29)

Alors que jusque là les tâches des orientalistes s'articulaient autour de l'occultation des discours orientaux auxquels ils substituaient les leurs, ce qui est dorénavant à l'ordre du jour, ce sont les conditions d'*appropriation* de ces discours et des savoirs qu'ils véhiculent. Pour cela il faut soit s'"approprier", "naturaliser" les intellectuels qui les tiennent - faire par exemple qu'ils deviennent des diplômés arabes-américains -, soit les en déposséder, c'est-à-dire réduire leur naïveté génétique en les passant au crible du regard objectif, celui bien sûr de la science occidentale. Il y a là réunies les conditions d'une relance sans précédent, par son ampleur autant que par ses enjeux, de l'entreprise de relevé et d'enregistrement de l'Orient inaugurée par l'orientalisme traditionnel, dûment débarrassé des obstacles épistémologiques qui obscurcissaient sa vision et aujourd'hui mise en oeuvre grâce à une division rationnelle du travail, qui apparaît dès lors comme le principal acquis du débat lancé par E. Said :

«Au niveau de la recherche, on assiste à un travail en profondeur qui "documentalise" le monde arabo-islamique, passé et présent. Nul monument, nul manuscrit, nulle archive, nul désert, nulle montagne, nul bas-fond n'échappe au chercheur (archéologue, historien, psychologue, sociologue, géographe, ethnologue ou économiste), arabe ou non-arabe qu'importe, qui met l'Orient à l'ordre du jour.» (P. Kemp, 1980 : 175-76.).

1. Une telle inconsistance est la conséquence nécessaire de la thèse centrale d'E. Said qui considère que "the accomodation between the intellectual class and the new imperialism might very well be accounted one of the special triumphs of Orientalism. The Arab world today is an intellectual, political and cultural satellite of the United States" (*op. cit.* p.322).

C'est la perspective d'un tel redéploiement, brouillant les cartes et assimilant les rôles (les intellectuels comme agents doubles ou triples!), en même temps que le renforcement des contrôles épistémologiques, et par voie de conséquence politiques, dont il menace les intellectuels orientaux qu'un chercheur comme S.G. Al-'Azm identifie dans la critique d'E. Said, et c'est pourquoi il la refuse :

«A ce qu'il semble, les critiques d'E. Said et son désespoir n'ont pas pour objet la dépendance intellectuelle, politique et culturelle du monde arabe vis-à-vis des Etats-Unis, mais les formes particulières et le style que revêt cette dépendance. Ce que nous comprenons de ses remarques sur cette question sensible, c'est son désir de s'associer à une amélioration des conditions de cette relation de dépendance visant à la débarrasser de ses aspects négatifs (dans l'intérêt, bien sûr, de la partie dépendante), mais non pas à une entreprise de démantèlement de cette relation elle-même. [...] Concrètement, E. Said avertit les experts américains et leurs maîtres, responsables de la politique des Etats-Unis que tant qu'ils ne regarderont pas l'Orient avec un regard neuf, débarrassé des abstractions, des généralisations et des illusions véhiculées par l'orientalisme, les intérêts américains au Proche Orient continueront de reposer sur du sable mouvant. [...] Ce faisant, il oublie ou fait semblant d'oublier que si les experts américains et leurs maîtres suivent son conseil, l'Orient trouvera dans les Etats-Unis un ennemi encore plus terrifiant qu'ils ne le sont aujourd'hui.» (1981, p 27)

2. Sciences sociales et orientalisme : la difficile autonomisation du regard sur soi

Nous avons avancé l'idée que l'une des premières questions auxquelles l'orientalisme confronte les intellectuels orientaux est celle de son efficacité comme savoir. En concentrant exclusivement son attention et ses attaques sur le rapport entre la structure et les contenus de ce savoir (la science coloniale), d'une part, et son sujet (les orientalistes), d'autre part, E. Said laisse dans l'ombre une deuxième relation : celle précisément au niveau de laquelle pourrait être évalué le statut cognitif des discours tenus sous les auspices et selon les schémas de l'orientalisme, c'est-à-dire la relation de ce savoir en tant que tel à l'objet sur lequel il porte. L'Orient second dont parlait Jacques Berque, celui du fantasme des orientalistes, s'enracine en quelque manière dans l'Orient de chair, l'Orient "réel" qu'ils ont parcouru de long en large et dont ils ont entrepris de dévoiler les arcanes. Une telle relation et la question qu'elle pose peuvent être décomposées en deux interrogations complémentaires, éminemment distinctes quant à leurs enjeux quoiqu'indissociables :

- D'une part, il s'agit de déterminer en quoi l'orientalisme peut s'affirmer en droit savoir de quelque chose, que ce quelque chose se désigne comme l'islam, l'arabité, ou telle ou telle formation sociale en particulier. Que faire de ces "formations discursives" - pour éviter ici le terme de savoir - produites par l'Angleterre sur l'Inde ou sur l'Egypte, ou par la France sur le Maghreb? Une telle question est d'autant plus urgente et insistante que, souvent, ces discours résument toutes les traces disponibles de tranches de leur passé - les périodes coloniales - dont la réappropriation apparaît particulièrement cruciale pour les sociétés ex-colonisées.

- D'autre part, il s'agit de déterminer ce que l'orientalisme a à apprendre aux intellectuels orientaux sur la connaissance en général, en tant que processus, et sur la connaissance du social, en particulier. C'est l'épistémologie de l'orientalisme, en tant qu'il a à voir avec la révolution scientifique dont l'Occident a été le théâtre qu'il s'agit ici de dégager pour savoir quel usage peut être légitimement fait des disciplines et des approches du social qu'il amène à sa suite.

Récupérer l'orientalisme?

Enjeu de la première de ces questions : expliquer, sinon justifier la pénétration de l'orientalisme (= ici, d'éléments de savoirs empruntés à une science occidentale) dans les savoirs mis sur pied par les Orientaux eux-mêmes depuis le début de la période des constructions nationales. En d'autres termes, il s'agit de préciser le statut ambigu qui est celui de l'orientalisme - et qu'E. Said lui-même dénonce avec virulence - dans la mise en représentation des sociétés contemporaines : refusé d'une main, accepté de l'autre, comme le décrit, parmi d'autres, Abd al-Nabi Istif :

«Je ne pense pas que quiconque viendra contester le fait que l'intellectuel arabe, comme producteur et comme consommateur de culture, n'ait adopté une position ambiguë dans sa relation avec cette tradition culturelle qui l'on désigne comme l'orientalisme. D'une part - et qu'il le reconnaisse ou non -, cette tradition constitue une structure culturelle qui exerce sur lui une influence prépondérante, et dont il lui est difficile de se défaire à moins de créer une autre construction de la même force et de la même prégnance qui puisse lui être substituée. Il sent que cette tradition manque à rendre compte du réel dans lequel il vit et reste mêlée d'attitudes politiques et idéologiques partiales, mais dans le même temps il sait aussi que les circonstances dans lesquelles il vit lui interdisent de créer lui-même une structure alternative qui lui permettrait d'échapper à cette influence. C'est pourquoi on constate que de nombreux intellectuels arabes restent confus dans leur rapport avec cette tradition : d'une part ils la refusent pour ce qu'elle est, alors même que dans leur production intellectuelle, ils en restent, d'une façon ou d'une autre, profondément imprégnés.» (1983 : 26)

Le débat sur l'orientalisme place les intellectuels arabes en situation de devoir clarifier leurs rapports à deux types de savoirs :

- le savoir endogène, en substance, les divers savoirs "traditionnels" sur la société, contrôlés par un personnel relevant du champ religieux et qui s'affirment comme savoirs de la transparence de soi à soi, savoirs dont l'ethnographie orientaliste s'est, de surcroît, souvent fait le relais;

- des savoirs se réclamant de légitimations scientifiques "positives", mais dont la maîtrise impose aux intellectuels arabes de s'articuler d'une façon ou d'une autre à un champ scientifique à la fois extérieur et dominant (espace de formation, de confirmation académique, de sanction professionnelle).

D'une part, face aux savoirs traditionnels, il leur faut différencier leurs compétences, c'est-à-dire gagner une autonomie sociale (institutionnelle, professionnelle, théorique) par rapport au marché traditionnel des "biens de salut" pour justifier leur intervention dans la représentation des valeurs et des enjeux sociaux. Mais d'autre part, la relation obligée dans laquelle ils sont engagés avec ceux qui restent - il leur est facile de l'oublier - des représentants des puissances ex-coloniales, toujours suspects d'impérialisme, leur impose d'apporter la preuve, toujours à réitérer, de leur loyalisme¹. Le "jusqu'au-boutisme" critique d'E. Said, c'est-à-dire le globalisme de sa dénonciation - de Nerval à Marx, de Sacy à Von Grunebaum, de l'islamologie aux *area studies* (ceux qui sont "acquittés", Massignon, Rodinson, Berque, l'étant essentiellement pour des raisons morales²) - en même temps que son caractère de "tout ou rien" vient exacerber les dimensions contradictoires de ce double positionnement. En fait, on peut même se demander si les thèses d'E. Said ne mettent pas dans une position proprement intenable ceux des intellectuels arabes qui, à l'injonction des pairs d'E. Said, et tout d'abord, de l'orientalisme lui-même, seraient tentés d'adopter une position critique par rapport aux modes traditionnels de constitutions du savoir dominants dans les sociétés orientales : sommés de prendre leurs distances par rapport à ces savoirs, reconnus sinon inopérants, du moins inadaptés à la mise en oeuvre du changement (du développement, du progrès, ...), ils sont mis par la critique saidienne dans l'impossibilité de le faire, sauf à se retrouver dans une sorte de vide épistémologique. D'une part, vidé du savoir colonial (qu'il s'agisse d'enquêtes de terrain ou d'édition de textes) le processus d'accumulation du savoir sur la société est le lieu d'une *discontinuité* qui pose, aux nouvelles générations d'intellectuels post-coloniaux, le

1. Cf. par exemple, les suspensions que s'attire un penseur comme Louis 'Awad dès qu'il tente de faire prévaloir - à propos d'Afghani, par exemple - des approches divergentes du discours dominant surtout si, comme cela fut le cas à propos d'Afghani, elles prennent pour point de départ les travaux d'orientalistes.

2. Pour une critique, virulente, de l'engagement moral comme critère de reconnaissance ou d'exclusion des orientalistes, voir A. Khatibi, "L'orientalisme désorienté" 1983 (à propos du livre de J. Berque, *Langages arabes du présent*).

problème de leur articulation sur ce processus : leur savoir manque d'ancrages, faute de pouvoir établir sa jonction avec ce qui le précède - à moins de faire retour aux savoirs pré-orientalistes, ce que leur interdit la nécessité dans laquelle ils se trouvent d'avoir à se différencier du personnel intellectuel (religieux) traditionnel. Et E. Said n'indique nulle part, si ce n'est par prétérition, par quelle alchimie la critique de l'orientalisme peut se transmuier en savoir positif sur les sociétés orientales ou fonder en droit de nouvelles postures épistémologiques.

Mais, d'autre part, cet ancrage ne peut en aucune façon s'opérer dans la science occidentale : Weber et Marx, pour ne rien dire de Durkheim sont des "orientalistes" et E. Said s'est précisément donné pour objet de montrer l'indissociabilité de leurs élaborations théoriques et de leur qualité d'Occidentaux. C'est tout le procès de production des nouvelles générations d'intellectuels (formation dans des universités étrangères, ou dans des universités nationales selon des programmes importés, adoption de méthodes de pensée et de valeurs, allégeance à des écoles étrangères au "génie" de l'Orient,...) qui est ici remis en cause, sans pour autant que l'auteur d'*Orientalism* précise sa propre représentation de ce que devrait être la formation des intellectuels orientaux.

Il résulte de la nécessité de ce double positionnement (par rapport aux savoirs traditionnels/par rapport aux savoirs occidentaux) ce que nous pourrions désigner provisoirement, avant d'en expliciter les termes, comme le *besoin de l'orientalisme* qui nous paraît s'exprimer dans les textes que nous lisons, et dont atteste paradoxalement la multiplicité des travaux consacrés à sa mise en question. Contre E. Said, A. Istif, G. Salame ou S.G. al-'Azm affirment la nécessité de mobiliser *ce qui peut l'être* des savoirs occidentaux sur l'Orient, même s'ils divergent sur son identification.

On peut se demander comment s'exprime ce besoin, et de quoi il est le besoin, c'est-à-dire quelle fonction occupe, dans l'économie des savoirs des intellectuels, cette "part maudite" qu'ils doivent à l'Occident.

Avec Abd an-Nabi Istif, nous sommes en présence de ce que l'on pourrait désigner comme la tentation du "concordat" : celle d'une alliance tactique contre l'obscurantisme, avec des individus de bonne volonté, partout de par le monde, alliance qui permettrait aux intellectuels arabes ou musulmans de tirer parti, pour leur propre cause, des avancées de la science occidentale.

«Un chercheur arabe bien connu pour la modération de ses prises de position à l'égard de l'orientalisme, modération justifiée par sa longue expérience en matière de relations avec cette tradition, a pu déclarer : "Les scientifiques avancés, d'Orient ou d'Occident, ne s'appuient plus aujourd'hui sur des études globales et éclectiques. Aujourd'hui, [la mode est] aux études de détail. C'est ainsi que le terme "orientaliste" a pour ainsi dire disparu de l'usage, et a été remplacé par celui d'"arabisant", désignant tous les spécialistes des études arabes. Aujourd'hui, de telles études ont pour lieu des

centres de recherche spécialisés, pourvus de riches bibliothèques et accueillant des équipes pluri-disciplinaires, entraînées au maniement des statistiques. On peut aujourd'hui trouver dans ce type de centres d'innombrables informations, touchant à tous les aspects, sociaux, économiques, politiques, intellectuels ou culturels du vécu des Arabes. Le danger patent qui s'attache à l'activité de ces centres de recherche ne provient pas tant du fait qu'ils pourraient diffuser des informations erronées ou défigurer la réalité du vécu des pays arabes que du fait qu'ils sont en mesure de fournir une information scientifique aux décideurs politiques, sur tous les aspects que ceux-ci pourraient désirer connaître du vécu arabe. Il y a là confirmation de la véracité de cette proposition qui dit que l'Autre en sait toujours plus sur soi que soi-même. Ainsi, si l'on prend la peine de s'intéresser à cette tradition et de suivre ce qu'elle produit, on peut y trouver des choses intéressantes, notamment chez ceux que j'ai désignés comme les "nouveaux arabisants" et particulièrement *chez les arabisants arabes* c'est à dire ceux qui ont eu l'occasion de résider en Occident, d'étudier dans ses universités et de publier dans ses langues.» (A. Istif, 1983, p 31-32. La citation est de H. al-Khatib, "Les nouveaux vêtements de l'orientalisme", *Al-Ba'th*, Damas 1.3.81. C'est nous qui soulignons).

Niveau le plus élémentaire, mécanique, si l'on peut dire, de l'interférence. Ce qui est visé ici, ce sont ces sciences et ces techniques d'approche du monde et de la société - les statistiques! - dont il est implicitement postulé qu'on peut se les approprier sans en être soi-même transformé : quoi de plus "naturel" après tout qu'un "arabisant arabe", si l'arabisation n'est pas autre chose que cet ensemble de techniques d'analyse du social arabe? On conçoit dans cette perspective que le livre d'E. Said puisse apparaître comme ayant "créé un climat salubre *dans le champ de l'orientalisme*" (A. Istif, p 37, c'est nous qui soulignons), salubre, c'est-à-dire propice à une reprise en main et en compte de la tradition orientaliste, épurée de ses contenus idéologiques et ramenée à sa dimension de pure méthodologie, par des intellectuels qui seraient à la fois arabisants et arabes. Tel est bien le programme de cette "approche positive de l'orientalisme" qu'Istif appelle de ses vœux et dont il identifie les moments et les procédures : 1) connaître de l'intérieur cette tradition, en puisant à la source, c'est-à-dire dans les universités occidentales; 2) s'associer de façon constructive à son activité (en publiant dans les revues orientalistes, en participant aux colloques et séminaires qu'ils organisent, en traduisant les travaux des chercheurs arabes dans les langues occidentales); 3) conduire une critique constructive de cette tradition qui doit être indissolublement une critique interne et une *auto-critique* par les chercheurs arabes de leur propre tradition de savoir. Ce qui est recherché, dans cette perspective, c'est un principe d'inversion des valeurs qui permette, tout en conduisant une critique "objective" de la tradition orientaliste, de fonder sa relance sous le contrôle de ses "ayants droit" naturels, les intellectuels arabes.

«Les études arabes [c'est-à-dire conduites par des chercheurs arabes] dans leur ensemble, aussi bien que chaque recherche en particulier, sont aujourd'hui en quête d'un principe à partir duquel prendre un nouveau départ, à partir du point où en étaient arrivés ceux qui les ont pris en charge jusqu'à présent [c'est-à-dire les orientalistes].» (A. Istif, p. 38)

Ce dont précisément E. Said s'était attaché à démontrer l'impossibilité, en mettant en évidence l'indissociabilité de l'orientalisme comme posture de domination de l'Occident par rapport à l'Orient et de ses constructions cognitives, y compris les plus "scientifiques".

Avec A. Laroui, c'est à la relance de la compétition épistémologique entre l'Orient et l'Occident qu'est mobilisé le débat sur l'orientalisme. S'il critique le culturalisme de Von Grunebaum, c'est avant tout pour permettre à son "camp" - c'est à dire l'Islam - de tirer parti y compris des erreurs de l'orientalisme, dans la compétition pour sa propre représentation :

«Le culturalisme reste bien une philosophie, et c'est loin d'être une méthode découvriante, d'investigation scientifique. Il n'y a là, au reste, rien de dirimant et, fidèle à son inspiration historiciste, von Grunebaum aurait sans doute maintenu le privilège proclamé de l'Occident sur la base du culturalisme en tant que philosophie puisqu'elle serait la tentative qui le singularise parmi toutes les autres cultures. Il y a même possibilité que l'Islam prenne à son compte cette philosophie comme il a repris beaucoup d'autres choses, d'autant qu'elle englobe en elle de nombreuses parties qui relèvent réellement de la science et qui rendent compte précisément de son influence persistante.

Notre rôle est d'isoler ces éléments scientifiques et de montrer dans quel cadre méthodologique plus large ils pourraient être intégrés.» (Abdallah Laroui, p 88-89. C'est nous qui soulignons).

La visée propre de la critique de Laroui, c'est l'affermissement de sa propre position épistémologique, et, plus précisément, de poser les bases d'une épistémologie propre de la connaissance de l'islam (et/ou de la société arabe) faisant se correspondre la spécificité du savoir et celle revendiquée pour son objet. Il en résulte une division du travail qui tend à réinstaller les intellectuels musulmans - et précisément en tant qu'ils sont *croyants* - en position, sinon d'interprètes privilégiés, du moins de référent ultime pour ce qui concerne la connaissance de leur "civilisation". Abordée en tant qu'"histoire" (et "le concept clé qui guide la recherche dans ce domaine est celui de spécificité" - p. 94), en tant que "culture" ("principe de réorganisation des produits culturels"), en tant que comportement (c'est-à-dire de "moralité", p. 95), l'étude *scientifique* de la spécificité musulmane culmine dans l'analyse de l'islam en tant que *foi*. Il s'agit bien, ici, de ployer les théories et les méthodologies laborieusement mises au point par les sciences humaines, et qui

ne sont au demeurant que des points de vue sur l'objet, et de les amener à *servir* cet objet, c'est-à-dire l'islam :

«Il se peut fort bien que cette reformulation de la foi soit à l'heure présente le souci de quelque inconnu que la gloire attend. Alors, une nouvelle fois, se vérifiera formellement la proposition "l'Islam est pour tous les temps", précisément parce qu'il ne s'agit pas du même Islam; le mot désigne tout simplement une réalité chaque fois nouvelle. A ce niveau, l'historien, le sociologue de la culture, l'analyste du comportement n'ont rien à dire; c'est à l'homme de foi de parler tandis qu'eux écoutent et enregistrent.» (p. 102)

C'est précisément cette foi, apanage de soi, qui fonde la singularité de la position des "nouveaux intellectuels" pour lesquels Laroui s'efforce de dégager un espace entre l'orientaliste, pour qui l'islam s'épuise dans ses manifestations mondaines, et le traditionaliste, qui le cantonne dans l'ineffable. Et ce n'est certes pas par boutade que Laroui évoque ici la figure de ce réformateur qui, au début de chaque siècle, viendrait, non pas tant ajuster l'islam aux pratiques et aux savoirs de ce siècle qu'ajuster ces derniers aux exigences immuables de l'islam.

Renvoyant dos à dos les tentations inverses du concordisme aux conditions de l'Occident et de la revivification (au sens de la Nahda) de la pensée arabo-musulmane, Abdelkebir Khatibi est celui chez qui le débat sur l'orientalisme fait apparaître le plus nettement la nécessité d'un double dépassement, nécessité qui est aussi celle, proprement héroïque, d'accepter de se jeter dans le vide :

«Il faut rompre avec le *patrimonialisme*, ce retour à une gloire passée, nostalgie dépressive, mort infinie. La double critique, ici avancée, trouve son *levier stratégique* :

- Primo : réduire la langue métaphysique issue des deux sources, source occidentale et celle de la culture arabe. Nous avons beaucoup insisté sur ce point, tout en laissant entendre qu'une telle volonté de réduction peut s'annuler dans son projet, parlant dans le vide. [...]

- Secundo : déconstituer la solidarité structurelle de l'épistémé occidentale dans ses différentes volontés (impérialisme, ethno-centrisme, autosuffisance). [...]

» Cette pensée autre, cet "encore innommable" est encore peut-être une promesse, le signe d'un advenir dans un monde à transformer. Tâche sans fin, sans doute. Cependant dans la pensée (appelons-la ainsi), il n'y a pas de miracle, il n'y a que des ruptures.» (p 63)

En faisant jouer l'un contre l'autre deux systèmes épistémiques, c'est-à-dire en déconstruisant deux images en miroir, Khatibi découvre l'absence d'une pensée propre à représenter la décolonisation des mondes et des esprits. D'une part, aux discours et aux savoirs traditionnels, systèmes d'adhésion métaphysique, il oppose ce qu'a su *faire* l'Occident (le colonialisme) des civilisations arabo-musulmanes grâce à ses techniques de déchiffrement de l'histoire et du social. Ce faisant, la raison occidentale démontrait la faiblesse épistémique des traditiona-

listes dans un monde en transformation - et peut-être aussi l'inadéquation à ce monde des valeurs qu'ils défendent. Inversement, en se plaçant du point de vue de l'Orient, il renvoie à l'Occident l'image de sa réalité (le visage hideux de l'impérialisme), démasqué par sa pratique en Orient. L'objectivité d'un savoir est aussi - surtout - celle des intérêts objectifs qu'il sert : l'orientalisme, y compris dans sa version humaniste universaliste (cf. la critique de J. Berque par Khatibi), en est l'illustration flagrante. La patrimonialisme que rejette Khatibi, c'est l'usage complice que font de l'Islam (et/ou de l'arabité) traditionalisme et orientalisme en enfermant les discours tenus sur lui dans un espace dont ils se partagent la domination, l'existence et la permanence de l'un garantissant celles de l'autre. Dans cette perspective, le débat sur l'orientalisme apparaît comme la démarche, éminemment constructive, de mise en évidence du "travail du négatif" dans la culture orientale.

«Disons d'une façon descriptive que le savoir arabe actuel est une interférence conflictuelle entre deux épistémès dont l'une (l'occidentale) couvre l'autre; elle le restructure de l'intérieur, en le détachant de sa continuité historique.» (p. 58)

La synthèse, qui est la mission propre que Khatibi assigne à ses pairs, est le dépassement tout à la fois de l'Orient et de l'Occident, que chaque intellectuel arabe, et plus encore au Maghreb, porte en lui comme les deux composantes conflictuelles de son être :

«Le savoir arabe entretient une certaine autonomie, grâce à sa langue natale. De là sa possibilité de penser et de penser l'autre en la traduisant, en le greffant en cette possibilité, ouvrant cette possibilité vers l'inconnu : le non-savoir à penser encore et encore entre deux ou plusieurs langues. Cette entrée à la mondialité par cette transformation de la langue arabe est probablement l'avenir de ce savoir, son accession à une parole planétaire, laquelle est encore, et combien, une parole ethnocentriste et d'autosuffisance. » (p. 59)

Installés dans une double marginalité, les intellectuels nouveaux dont Khatibi annonce l'émergence n'ont d'autre choix qu'une incessante surenchère, appliquant alternativement leur visée déconstructive aux savoirs traditionnels (ressurgissement inépuisable du Même) et à l'orientalisme (pensées ethnocentriques occidentales). Mais, précisément, parce que pour une telle pensée l'immobilisation ne peut signifier que la mort, Khatibi est paradoxalement, de tous les auteurs que nous lisons, celui qui a le plus *besoin* des pensées les plus radicales inventées par l'Occident : c'est seulement, en effet, du dehors, - *extra-muros*¹ - que l'intellectuel peut livrer le secret d'un savoir qu'il doit à son appartenance, mais dont celle-ci interdit la divulgation. L'orientalisme entendu, cette fois, comme *intérêt* de l'Occident pour l'Orient lui sert à la

1. Thème d'un séminaire animé par A. Khatibi dans le cadre du Collège international de philosophie, pendant l'année 1984, au cours duquel furent travaillés et "mis en phase" les thèmes du savoir et de l'exil.

fois d'interlocuteur (à qui livrerait-il son secret?) et de "tremplin" à partir duquel opérer ce retour à soi et sur soi qui accomplit son savoir. La mondialisation des modes de pensée apparaît ici comme le véritable enjeu du débat sur l'orientalisme, en ce que seule elle permettrait aux intellectuels arabes ou musulmans de dépasser l'orientalisme sans pour autant faire acte de soumission aux modes de pensée endogènes.

Unité du réel, unité du savoir : l'aporie de l'orientalisme

Dans l'éventail des positions dans le débat sur l'orientalisme que nous avons parcourues dans ce qui précède, celui-ci occupe trois statuts distincts :

- A un premier niveau, c'est la somme du savoir "positif" accumulé par l'Occident dans le cadre de son entreprise de pénétration de l'Orient : amas de données et de notations dont l'empirisme ne fait que renforcer l'efficacité *pratique* même si ces connaissances concrètes échouent - c'est le constat dressé par E. Said - à s'organiser en un système cohérent de déchiffrement de l'Orient autre que phantasmatique.

- A un deuxième niveau, l'orientalisme, c'est l'ensemble des méthodologies au sens large, organisations de concepts et procédures de recueil et de traitement de l'information qui ont rendu possible l'accumulation de ce savoir empirique.

- Enfin, l'orientalisme, c'est l'ensemble des "postures" épistémologiques, idéologiques ou franchement politiques qui subsument ces deux premiers niveaux, en fournissant l'horizon de rationalité dans lequel se déploient les méthodologies scientifiques et les systèmes de concepts des différentes disciplines et en désignant les objets et les secteurs du social dont l'étude est assignée aux orientalistes.

L'essentiel du débat sur l'orientalisme aura consisté à tenter de dégager et de mettre en évidence le principe d'articulation de ces niveaux et la façon dont ils font ou non système, interrogation indissolublement épistémologique et politique qui est au fondement même de la question des sciences sociales. En fait, on peut voir là la réémergence singulière de la vieille question, quelque peu rituelle, de l'ethnologie-anthropologie se demandant comment la construction d'un savoir sur autrui est tout simplement possible et quel type d'objectivité on peut attendre d'un tel savoir. C'est à cette question simplificatrice que répond E. Said en mobilisant une fois encore l'équation traditionnelle - savoir = pouvoir - en en inversant les termes : le pouvoir que j'exerce sur autrui, ou que j'entreprends de m'assurer à ses dépens est au fondement du savoir que je détiens sur lui. En concluant à la primauté du pouvoir et du politique, E. Said peut affirmer, sur cette base, l'indissociabilité de ces niveaux : de proche en proche le pouvoir contamine tout ce qu'il touche et ni les méthodologies des orientalistes, ni les collections de "faits" qu'ils nous ont légués (l'orientalisme manifeste) ne peuvent être "dédouanées" de cette compromission essentielle (l'orientalisme latent)

et doivent, par conséquent, être jetées aux poubelles de l'Histoire par les intellectuels arabes enfin émancipés.

La démarche d'E. Said nous semble cependant occulter l'une des dimensions fondamentales de la question à laquelle elle entreprend de répondre et qui est que celle-ci n'a pas le même sens selon qu'on la pose du point de vue de l'observateur (les orientalistes) ou du point de vue de l'observé (les Orientaux). Inversé, l'énoncé "comment un savoir sur autrui est-il possible?" devient "comment autrui s'y est-il pris pour constituer ce savoir sur moi qu'il mobilise à me dominer?" D'une part, la question posée par Said fait se correspondre l'impossibilité de connaître autrui et la transparence de soi à soi : dans cette perspective, connaissance rime avec appartenance et seule cette dernière peut garantir une connaissance adéquate de l'être des peuples et des sociétés. Son inversion par des intellectuels arabes, dont nous avons souligné dans ce qui précède la "marginalité" particulière, met en évidence l'impensé que cette démarche détermine en rendant manifeste la dimension de l'inconnaissable dans la relation de soi à soi, dimension dont l'orientalisme, par son existence même, manifeste la prégnance. Si un savoir qualifié d'orientaliste est possible comme savoir d'autrui sur moi-même, et surtout si ce savoir est au fondement des dominations qu'il m'impose, c'est que celui-ci sait de moi des choses que j'ignore et que, peut-être, je ne peux qu'ignorer. Privilège de l'extranéité ou supériorité des méthodes, tout le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe se résume à cette interrogation. Dans sa formulation inversée, la question de la possibilité d'un savoir sur autrui a ainsi pour effet de rendre théoriquement possible une distanciation de soi à soi qui est l'espace même où naissent les sciences sociales. Au rebours des conclusions d'E. Said, nous faisons l'hypothèse que c'est le besoin de cette distanciation qui rend nécessaire, dans le champ intellectuel arabe, la dissociation des niveaux de réalisation de l'orientalisme. Une telle dissociation, distinguant les visées ethnocentriques de l'Occident colonisateur des acquis "objectifs" de l'orientalisme dans le processus de représentation des sociétés orientales est ce qui préserve, en dernière instance, la possibilité même d'une unité du savoir sur l'homme et la société, par delà la diversité des cultures et des situations :

«S'il est vrai que l'Orient étudié par l'orientalisme n'est rien d'autre qu'une représentation falsifiée produite par l'imagination et la raison [des Occidentaux], comme le soutient E. Said pour stigmatiser l'Orientalisme et critiquer ses prétentions, ne faut-il pas en conclure que, ce faisant, l'Occident ne fait rien d'autre que de se conformer au comportement naturel et au principe général dont Said montre qu'il préside aux relations de toute culture avec une autre culture qui lui est étrangère? En d'autres termes, la position épistémologique adoptée par E. Said lui-même est ce qui nous conduit nécessairement à reconnaître que dans sa relation au réel brut de l'Orient, aux fins de représentation et d'assimilation, l'Occident s'est en fin de compte comporté comme n'importe quelle autre culture dans les mêmes

circonstances. Constat qui devrait avoir pour effet de nuancer les reproches de Said à l'égard de l'Occident et sa critique de l'orientalisme.» (S.G. Al-'Azm, 1981 : 14)

En semblant remettre en cause ce principe d'une unité, possible au moins en théorie, du savoir sur l'homme, la société ou la culture, c'est, de proche en proche, tout le processus d'émergence des sciences sociales dans le contexte arabo-islamique qu'E. Said remet en question. On peut trouver dans le débat sur la fondation d'une "sociologie arabe"¹ une illustration particulièrement significative des difficultés engendrées par cette position. Que faut-il entendre, en effet, par "sociologie arabe"? Faut-il y voir le savoir de la *spécificité* de l'arabité, mise en évidence de l'essence qui la constitue et des lois *sui generis* qui président au devenir des sociétés arabes? Mais ne serait-ce pas là faire sortir les Arabes du lot commun de l'humanité, à un moment où tant d'indices attestent précisément de leur appartenance au destin commun, à la fois tragique et héroïque, des peuples en développement? Surtout, ne faudrait-il pas y voir, avec S.G. Al-'Azm (cf. *infra*), une inversion perverse des positions ethnocentriques dont il est fait grief à l'orientalisme? Ou bien une sociologie arabe pourrait-elle naître de l'application au domaine arabe, en langue arabe, des lois universelles de la sociabilité, permettant de réduire le foisonnement historique des sociétés arabes à la norme commune de l'humanité? A. Al-Azmeh a poussé jusqu'à ses conséquences ultimes la logique d'une telle position :

«In the context of the study of the Orient, improvement can only be achieved if Arabic and Islamic studies ceased to be Arabic and Islamic studies as such and if its components were inserted in their respective social science contexts.» (1981 : 400)

On le voit, c'est la question des antécédents du savoir sur l'homme et la société ou, en d'autres termes, la question des "précurseurs" qui se trouve ici posée : dans un cas, c'est le besoin d'un tel précurseur qui se fait impérieusement sentir, attestant de l'arabité d'un tel savoir. L'authenticité d'une sociologie arabe encore à construire s'enracine dans le fait d'avoir toujours déjà été là en puissance, comme l'une des virtualités de la "pensée arabe"². Dans l'autre, c'est au contraire la nécessité de rompre avec de trop nombreux et trop compromettants précurseurs (les orientalistes et leurs émules, mais aussi la tradition

¹. A propos du débat sur sociologie arabe/sociologie islamique, voir A. Roussillon, art. cit.

². C'est, *grosso modo*, le rôle attribué à Ibn Khaldun par les partisans de la première interprétation - mais il leur reste à rendre compte de l'oubli de la tradition khaldunienne. Nous analysons, dans une étude à paraître, la façon dont l'oeuvre du "père fondateur" de la sociologie arabe a pu être mobilisée pour justifier les différentes lectures en présence du rôle et de l'objet de la sociologie dans le contexte des sociétés arabes et/ou musulmanes contemporaines.

orientale figée) qui pose la question de l'émergence *ex abrupto* de cette discipline.

Orientalisme et politique

Critiquant les fondements épistémologiques et idéologiques des savoirs constitués sur les sociétés arabes ou musulmanes, qu'ils l'aient été par les orientalistes eux-mêmes ou par leurs disciples orientaux, les thèses d'E. Said se prolongent d'une remise en cause de prises de positions *politiques* qui apparaissent plus ou moins solidaires de la détention de ces savoirs, ou tout du moins des postures par rapport à la société dans lesquelles cette détention installe les intellectuels :

«The intelligentsia itself is auxiliary to what it considers to be the main trends stamped out in the West. Its role has been prescribed and set for it as a "modernizing" one, which means that it gives legitimacy and authority to ideas about modernization, progress, and culture that it receives from the United States for the most part.»
(E. Said, 1979 : 325)

Le libéralisme et le nationalisme, plus tard la pensée marxiste, le socialisme et les autres systèmes de pensée occidentaux entretiennent des relations ambiguës avec l'orientalisme : chacune de ces doctrines l'a, tour à tour, marqué de son influence en même temps qu'elles reproduisaient et reconduisaient ses présupposés idéologiques de base (supériorité de l'Occident sur l'Orient, nécessité d'une mise en tutelle de ce dernier, inadéquation des attitudes traditionnelles aux exigences de la modernité....). Mais surtout l'orientalisme se présente comme le vecteur le plus puissant de la propagation de ces doctrines importées dans les sociétés arabo-musulmanes, en même temps que celles-ci constituent autant de masques derrière lesquels il se dissimule pour maintenir et consolider son monopole sur l'entreprise de représentation de l'Orient.

Le cas du marxisme et du concept de "mode de production asiatique", grâce auquel il entreprend de rendre compte des "spécificités" socio-économiques des sociétés orientales, est particulièrement illustratif de cette transitivité de la relation entre l'orientalisme et les grandes doctrines universalistes produites par l'Occident : d'une part, l'émergence même d'un tel concept apparaît à E. Said comme la preuve de la prégnance d'une vision orientaliste du monde jusque chez un Karl Marx, chez qui elle étouffe l'indignation face aux traitements infligés aux Indiens par l'Angleterre impériale au nom de la mission civilisatrice de l'Occident; en sens inverse, fournissant aux marxistes arabes - et pas seulement à eux - un principe d'explication de leur société frappé du sceau du progressisme, elle perpétue la relation de domination

imposée par l'Occident à l'Orient en lui fournissant une légitimation historique.

En mettant en évidence la généalogie orientaliste de certains discours sur l'Orient, repris à leur compte par les Orientaux eux-mêmes, les thèses d'E. Said tendent à transformer, au moins dans l'ordre du discours, les rapports de force dans le champ politique arabe, et plus précisément à remettre en cause les positions de ce que l'on pourrait désigner comme le courant "moderniste" - en y comprenant tout à la fois les nationalistes, les démocrates ou les marxistes - qui a occupé le devant de la scène depuis la période des indépendances et que remettent aujourd'hui en cause les islamistes.

Dans le petit livre auquel nous nous sommes référés à plus d'une reprise dans ce qui précède, S.G. Al-'Azm (1981) tente de préciser les rapports entre une tradition anti-orientaliste aussi ancienne que l'orientalisme lui-même et ce dernier, dont il montre qu'elle ne fait rien d'autre qu'inverser purement et simplement le parti-pris ethnocentrique ou culturalo-centrique de l'orientalisme en reproduisant trait pour trait mais retournés les affirmations et les jugements de valeur de celui-ci.

Ainsi, dans certaines formes extrêmes de ce que l'on désigne habituellement comme l'"arabisme" ou dans certaines prises de positions des fondamentalistes religieux - pour qui il forge un néologisme (*al-islamaniyyun* = les "islamicistes"), S.G. Al-'Azm identifie un mode de pensée qui, s'il semble au premier abord radicalement hostile à l'orientalisme, n'en est que le démarquage et, plus même, aboutit aux mêmes conclusions idéologiques "réactionnaires" que lui :

« Cette littérature parle ainsi de deux formations civilisationnelles, de deux cultures distinctes, chacune pourvue de sa spécificité irréductible, de sa "logique interne", de sa "loi de développement" particulière, de sa "temporalité civilisationnelle" distincte et de ses "systèmes de références théoriques et pratiques" propres, définis de façon interne et qui ne doivent rien, ni de près ni de loin, à l'autre système. » (p. 40)

S.G. Al-'Azm montre ainsi comment les conclusions des "islamicistes" retrouvent, quasiment dans les mêmes termes, celles d'orientalistes - H. Gibb et L. Massignon - qu'E. Said lui-même identifiait comme les plus accomplis et les plus conséquents de la profession (p. 257 sq.) et pour qui l'intérêt bien compris de l'Occident passait par la défense et la préservation de l'islam traditionnel dans lequel ils voyaient le meilleur rempart possible contre une "contamination" de l'Orient par les doctrines révolutionnaires :

« La seule chose claire dans l'appel des "islamicistes" à rompre toute relation avec l'Occident, c'est leur désir de refuser les systèmes d'idées et les institutions, toutes ces aspirations dont les principaux orientalistes avaient affirmé que l'Orient islamique n'avait pas le moindre besoin, et même, dont il fallait le tenir à l'écart et empêcher à

toute force la pénétration. Ces systèmes d'idées ne sont autres que le nationalisme, la laïcité, le modernisme, le marxisme, le communisme, les analyses de classe, les partis, la démocratie et tout ce qui leur ressemble et dont la civilisation occidentale contemporaine doit conserver le monopole.» (p. 48)

La mise en évidence de ce type de convergences permet de préciser plus avant ce que nous avons appelé l'"effet Said" dans le champ intellectuel arabe.

A un premier niveau, en dénonçant l'origine occidentale de systèmes de pensée tels que le nationalisme, le libéralisme ou le marxisme, E. Said porte un double coup aux tenants de ces doctrines dans le monde arabe ou musulman : d'une part, au plan théorique, leur valeur explicative et prédictive pour rendre compte du devenir des sociétés orientales apparaît singulièrement déprécié, au même titre que l'ensemble du savoir orientaliste, par la critique saidienne. Nous avons déjà mentionné la notion de mode de production asiatique où l'orientalisme aurait "piégé", en même temps que Marx lui-même, les marxistes orientaux. Il en va de même de notions comme (sous-) développement, démocratie ou droits de l'homme, inventées par et pour l'Occident et qui, en tant que telles, ne peuvent servir à déchiffrer les sociétés orientales, et moins encore à fournir des objectifs vers lesquels orienter leurs efforts, sauf à reproduire la relation de dépendance séculaire qui asservit l'Orient à l'Occident. De la même façon, au plan politico-idéologique, la généalogie saidienne a pour effet de rendre manifestes - ou prétendus tels - des systèmes d'alliance avec l'"étranger" qui risquent de compromettre dangereusement ceux qui pourraient être suspectés d'y entrer (le marxisme et Moscou, le libéralisme et Washington...). Sur l'un et l'autre plan, l'analyse d'E. Said a ainsi pour effet de révoquer en doute, si ce n'est les intentions des "modernistes", du moins les intérêts "objectifs" qu'ils servent : l'effet le moins paradoxal de la grille de lecture qu'il met en place n'est pas de voir ceux qui s'affirmaient les plus ardents défenseurs de l'émancipation de l'Orient transmués en les meilleurs "agents" de l'Occident soucieux de renforcer son emprise sur ce même Orient.

Plus profondément, les thèses d'E. Said interviennent directement dans la compétition politico-idéologique en faisant apparaître la lutte entre le "modernisme" et le "traditionalisme" comme celle de deux principes irréductiblement antagonistes : celui de la fidélité à soi, dont se trouvent crédités les partisans de l'authenticité et du retour aux sources, qu'il soient d'obédience arabe ou islamique; celui du renoncement à soi, dont se rendent coupables les "modernistes", obnubilés par le(s) modèle(s) de développement de l'Occident. Assimilés à l'orientalisme, les intellectuels "modernistes" sont condamnés par E. Said à connaître le même sort que lui : ils seront balayés par la "vague de fond" de l'identité et devront laisser la place aux représentants authentiques du Même, seuls habilités à parler en son nom.

Nous touchons ici du doigt l'aspect le plus inacceptable - au moins pour les intellectuels "modernistes" - de la critique d'E. Said, qui se résume dans le double amalgame sur lequel elle repose :

- D'une part, en assimilant les positions de ces intellectuels à celles de l'orientalisme, elle réduit à néant leurs tentatives de se différencier tout à la fois de l'Occident et des savoirs hérités, en même temps que les efforts d'élaboration théorique auxquels la représentation des sociétés orientales a pu donner lieu de la part de ces intellectuels. Plus loin, elle réduit au rang de "péripétie" la compétition entre écoles de pensée dont le champ intellectuel arabe a été le théâtre depuis près d'un demi-siècle. C'est ainsi un véritable constat d'inanité qu'oppose E. Said aux tenants d'un renouveau de la pensée arabe, inanité qui est à la fois celle de leur histoire.- il ne s'est rien passé au cours du demi-siècle écoulé qu'un redéploiement "technique" du dispositif de contrôle de l'Orient par l'Occident - et celle de leur projet même.

- De la même façon, en dégagant le terrain pour les porte-parole de l'identité, E. Said fait l'impasse sur le caractère mécanique de leur opposition à l'orientalisme et sur les contradictions de leurs positions : le retour à l'identité ne saurait être le même selon qu'il est supposé devoir s'effectuer sur les bases de l'arabité ou sur celles de l'appartenance musulmane. Quid aussi de ces alliances "tactiques" entre les défenseurs supposés de l'orthodoxie identitaire (arabe ou islamique) la plus stricte et les représentants les plus avérés de la "croisade" contre l'Islam ou les Arabes?

En définitive, les réserves qu'inspire la démarche d'E. Said aux chercheurs dont nous avons lu les textes nous semblent s'enraciner dans leur refus de voir se développer la suspicion généralisée que l'acceptation de ses thèses ne manquerait pas de susciter. De la même façon que la remise en cause systématique de la moralité des représentants du peuple ne peut que déboucher sur celle du principe même de la représentation populaire, la critique "tous azimuts" des compromissions des intellectuels que pratique E. Said semble remettre en cause de façon inacceptable la fonction intellectuelle elle-même, telle qu'elle s'exerce dans le contexte des sociétés orientales contemporaines.

CEDEJ, Le Caire.

Références bibliographiques

- ABDEL MALEK A., 1963, "L'orientalisme en crise", *Diogène*, 44, .
- ABUTALEB Hassan, 1982, "La vérité sur la recherche à l'université américaine du Caire", *Al-Ahram al-Iqtisadi*, 717 (en arabe), 11.10.82, .
- al-'AZM Sadeq Galal, 1981, *Orientalisme et contre-orientalisme*, Beyrouth (en arabe).
- al-AZMEH Aziz, 1976, "What is an Islamic city", *Review of Middle East studies*, 2.
- 1981 a, "The articulation of orientalism", *Arab Studies Quarterly* 3, 4.
- 1981 b, "L'orientalisme tel qu'en lui-même", *Al-Mustaqbal al-'arabi*, 32, octobre (en arabe).
- BERQUE J., 1974, *Langages arabes du présent*, Paris,
- BUHAYRI Marwan, 1982, "Pensée coloniale et renaissance islamique", *Al-Mustaqbal al-'arabi*, 40, juin (en arabe).
- COLONNA Fanny, 1976, "A critique of orientalism or a critique of scripturalism?", *Review of Middle East studies*, 2 .
- COURY Ralph, 1975, "Why can't they be like us?" *Review of Middle East studies* (RMES), 1.
- DJAÏT Hisham, 1978, *L'Europe et l'Islam*, Paris.
- ISTIF 'Abd an-nabi, 1983, "Nous et l'orientalisme", *al-Mustaqbal al-'arabi*, 56, octobre (en arabe).
- KEMP Percy., 1980, "Orientalistes éconduits? Orientalistes reconduits", *Arabica*, XXVII, 2.
- 1984, "Désapprendre l'orientalisme", *Arabica*, XXXI, 1, mars.
- KHATIBI Abdelkebir, 1983, "L'orientalisme désorienté", *Maghreb pluriel*, Paris
- LAPIDUS I., 1967, *Muslim cities in the later Middle Ages*, Cambridge.
- LAROUÏ Abdallah, 1974, "Les Arabes et l'anthropologie culturelle : remarques sur la méthode de Gustav von Grunebaum", in *La crise des intellectuels arabes*, Paris.
- NAÏM Samir, 1971, "Towards a demystification of Arab social reality : a critique of anthropological and political writings on Arab society", *Review of Middle East studies*, 3.
- PATAI R., 1973, *The Arab Mind*, New-York
- PRUETT Gordon, 1980, "The escape from the seraglio : anti-orientalistic trends in modern religious studies", *Arab Studies Quarterly*, 2,4.
- RAYMOND André, 1973-74, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIème siècle*, Damas
- RODINSON Maxime, 1980, *La Fascination de l'Islam*, Paris.
- ROUSSILLON A., "Paradigme en crise : réassertion des intellectuels dans l'Egypte contemporaine" in G. Kepel et Y. Richard (eds), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, à paraître au Seuil, oct. 1990.
- SAÏD E., 1979, *Orientalism*, New York.

- SALAME Ghassan, 1981, "L'articulation de l'orientalisme", *al-Mustaqbal al-'arabi*, 23, janvier (en arabe).
- AS-SAYYED Mustafa Kamel, 1982, "La participation des universitaires égyptiens aux programmes de recherche à financement étranger et la question de la sécurité nationale", *Al-Ahram al-Iqtisadi* 721, 8/11/82 (en arabe).
- SPRINGBORG, 1975, *Patterns of Association in the Egyptian political elite*, Washington.
- VATIN J-C (ed.) 1984, *Connaissance du Maghreb, sciences sociales et colonisation*, Paris.

LE PUR ET L'IMPUR

Abdolrahman MAHDJOUR

Si l'on interrogeait un patriarche chiite sur la signification des catégories du pur et de l'impur, il ne manquerait pas de mentionner une hiérarchie à cinq degrés : le pur (*halâl*) et l'impur (*harâm*), entre lesquels s'intercaleraient trois autres degrés :

- *mostahab* : tout acte qui, du point de vue religieux, est recommandable, créant des mérites, sans que le refus de son accomplissement donne lieu au péché. C'est par exemple le cas de la prière de nuit qui ne fait pas partie des prières quotidiennes obligatoires.

- *mobâh* : ce dont l'accomplissement ou l'inaccomplissement est neutre du point de vue religieux.

- *makrouh* : ce dont l'accomplissement n'est pas recommandé sans pour autant donner lieu à un péché ou, selon certains, sans que le péché soit "grave" (*gonâh kabiré*, équivalent, *mutatis mutandis*, du péché mortel). Il en est ainsi de la consommation de certaines viandes comme celle du lapin.

Cette hiérarchie-là se traduit aussi en termes du licite et de l'illicite (*vâdjeb/harâm*). Est licite ce que tout musulman se doit d'accomplir sous peine de commettre un péché, comme par exemple les prières quotidiennes (*namâz*). L'illicite, c'est l'inverse du licite : ce qui est prohibé à tout musulman. On peut peaufiner ladite hiérarchie à souhait et distinguer par exemple les actes licites en deux sous-catégories :

- ceux que tout croyant, dans n'importe quelle situation et à n'importe quel âge se doit d'accomplir; c'est le *farz ol eyne*, comme par exemple les prières quotidiennes.

- ce qui est obligatoire à tout musulman qui a les qualités requises pour son accomplissement; c'est le *farz ol kéfâya*. La *djahâd* (*djihad* en

arabe), guerre sainte contre les infidèles, ou encore l'exercice des fonctions de l'imam sont de ceux-là.

De son côté, ce qui est *harâm* peut entraîner l'invalidité d'un acte (*bâtel*), causer sa déficience (*fâssed*) ou entacher sa validité (*sahih*).

Ces cinq divisions sont censés régir la vie du musulman dans son alimentation, son comportement quotidien, ses relations économiques, sa foi, etc. N'empêche, tout observateur averti sait, d'expérience, que dans la vie de tous les jours, tout le monde ne se soumet pas rigoureusement à ces injonctions du droit canon islamique. Et puis, le pur et l'impur, comme on le verra, se jouent de ces subtilités et prennent quelquefois des configurations qui déroutent l'islamologie, fondée souvent sur une vision scripturaire et orientaliste de l'islam.

Le pur et l'impur dans la conscience martyriste

Prenons le cas des martyrs. On sait qu'ils ont été nombreux à offrir leur vie en holocauste pour "la sauvegarde de l'islam" dans la guerre contre l'Irak. Certes, une partie de ceux qui sont officiellement morts en martyrs ont été loin de se laisser enrôler pour des raisons aussi nobles. Certains l'ont fait parce que le chômage sévissait et que l'on n'arrivait à intégrer l'Administration que muni d'une lettre de recommandation de la Fondation des martyrs. D'autres l'ont fait pour toucher un "salaire" de l'ordre de 3000 toumans par mois en cas de célibat, un peu plus du double si l'on était marié (aux alentours de 7000 toumans). Enfin certains l'ont fait parce que leur psyché avait été totalement désorganisée par la rapidité et la dureté de la modernisation sous l'Ancien Régime et que la guerre leur offrait l'occasion idéale de mourir. Un autre groupe non-négligeable est celui qui est formé des jeunes qui n'ont connu en réalité que le régime islamique et qui se sont engagés parce que la vie, en chômage et empreinte de l'idéologie mortifère du Nouveau Régime, ne leur paraissait pas supportable. Toutefois, le groupe social le plus important est, ce nous semble, formé de ceux qui ont adhéré à Bassidje¹ par conviction.

Ce qui demeure néanmoins énigmatique, c'est l'intention qui a animé ces jeunes acteurs de la révolution pour les amener à mettre en

1. "Bassidje des déshérités" est l'organisation créée peu après la révolution pour mettre la jeunesse populaire au service de la révolution. Elle fut intégrée dans l'Armée des *pasdaran* dans les premières années de la révolution. Néanmoins elle garde son identité spécifique. Forte d'un demi-million d'adhérents durant la guerre contre l'Irak, ses adhérents, les *bassidji(s)* se sont fait remarquer par leur dévouement et l'absence de crainte d'accéder au martyre. Ils l'ont fait aussi par conviction, étant entendu que les diverses motivations n'ont pas été toujours incompatibles et que l'on a pu joindre le rang des "combattants de l'islam" pour arrondir ses fins de mois et pour lutter contre la "mécréance mondiale" (*kofré djahâni*) dont le protagoniste immédiat a été le régime de Saddam Hossein.

danger leurs jours à un aussi vil prix. N'ont-ils pas été jeunes, n'ont-ils pas eu des rêves comme tant de jeunes, n'ont-ils pas été plus ou moins contaminés par les délices de la modernité telle qu'elle a été répandue dans la société iranienne sous l'Ancien Régime et même le Nouveau?

Pour le moment, nous circonscrivons notre étude à dégager *leur* point de vue au sujet du pur et de l'impur. Ce faisant, un postulat implicite est admis qui trouve, on l'espère, confirmation dans ce travail : c'est que le pur et l'impur ne sont pas des catégories du seul ressort du droit islamique (*feqh*) et qu'ils ne sont pas non plus susceptibles d'être compris en référence à une essence immuable de l'islam ou à une spécificité culturelle du chiisme mais qu'ils s'inscrivent dans une réalité sociale qui leur confère un sens; c'est la pratique sociale qui leur donne sens et contenu, lesquels sont d'ailleurs très éloignés de leur inscription dans le droit canon islamique ou dans l'idiosyncrasie du chiisme. Par ailleurs l'étude du point de vue des martyrs nous donne les clés d'une interprétation de l'échec de la révolution aux yeux de ses acteurs véritables, à savoir les déshérités (*mostaz'afin*). Ceci expliquera, on l'espère, le comportement d'apparence aberrante de cette jeunesse populaire qui, croit-on le savoir, a pu narguer la mort parce qu'il aurait foi en un chiisme dont l'essence même serait d'inciter au martyre. Ce travail tentera de montrer qu'il n'en est rien et que l'*habitus* martyrisme des déshérités n'a rien à voir avec un chiisme situé *in illo tempore*, mais qu'il est dicté par un fait majeur dans la conscience de la jeunesse populaire iranienne, à savoir le sentiment insupportable de l'échec de la révolution à aménager aux déshérités la place qu'ils croyaient leur être due au sein de la modernité. Ce fait-là, l'orientalisme l'occulte ainsi que sa version modernisée, le néo-orientalisme. Ce dernier ignore la jeunesse populaire dans son analyse des faits sociaux et, quand il la mentionne, c'est d'un trait de plume, pour la caractériser comme populace (cf A.Arjomand, 1989), la caractérisant comme groupe social déstabilisateur, mais jamais porteur de sens, ni acteur de la révolution. Le seul acteur digne d'intérêt est pour l'orientaliste ou son avatar moderne, le néo-orientaliste, le clergé, cette élite traditionaliste qui aurait dirigé la révolution contre l'élite moderniste de l'Ancien Régime.

Prenons les testaments des martyrs. On sait que les organismes de Bassidje se sont souvent chargés de les "corriger" sinon de les rédiger et que les sentences coraniques que l'on y trouve ont été apprises dans Bassidje et ne proviennent pas de la culture de la jeunesse déshéritée. Toutefois, il suffit d'avoir connu quelques *bassidjis*, d'avoir discuté avec eux, d'avoir sondé leur idéologie, pour se convaincre que tout dans les testaments n'est pas pure invention de Bassidje et que ceux-ci reflètent au moins autant l'état d'âme de ces jeunes que le credo du Régime islamique. Les testaments, pour tout dire, expriment sous une forme grandiloquente ce qui a flotté dans l'air du temps, en Iran post-révolutionnaire. Ils expriment le désarroi de la jeunesse déshéritée qui se

trouve jetée devant l'échec de la révolution, échec qu'elle ne peut s'avouer explicitement, qu'elle occulte mais qu'elle n'arrive pas non plus à se voiler entièrement. La mort est en quelque sorte la conséquence de ce tiraillement devant l'évidence de l'échec de la révolution et l'incapacité de ses acteurs à se l'avouer, à se le faire admettre.

Analysons le contenu des testaments; ils disent invariablement que la vie ici-bas ne vaut pas la peine d'être vécue et que seule la quête du martyr peut rendre supportable le passage transitoire dans ce monde :

«Ce monde éphémère (*fâni*) est transitoire et nous ne faisons que le traverser. La mort est un chameau qui attend chacun au seuil de sa maison [proverbe persan]. Il est donc préférable que notre mort [en martyr] serve Dieu et la religion de Dieu.» (testament de Moussavi in : *Keyhan* le 21.4.1984)

Ou encore:

«J'accueille à bras ouverts le martyr dans la Voie de Dieu : quitter ce monde éphémère, surtout de cette façon, pour le monde de l'immortalité, pour le monde de la vie éternelle, c'est la Migration (*hedjrate*) d'une cellule de prison à un éternel jardin en fleurs...» (Chirine, *ibid.* le 2.6.84)

On pourrait multiplier les exemples *ad nauseam*, le constat du caractère dérisoire et éphémère de la vie se retrouve pratiquement dans tous les testaments. La vie est dérisoire de même que la révolution a eu des conséquences dérisoires sur la vie des déshérités; elle est éphémère au même titre que l'espoir que la jeunesse populaire mettait dans la révolution pour bouleverser sa vie a été éphémère. Plongés dans un monde urbain inclément, ces jeunes déshérités sont profondément frustrés par une vie qui ne porte pas sens, qui ne porte *plus* sens. C'est que pendant la révolution, elle portait sens et comment! Désormais, son sens est dérisoire. On choisit alors de mourir en martyr parce que ce dernier est, par un paradoxe apparent, le seul acte qui porte sens, le seul sens qui survive à la perte globale de sens. Le sens a débouché sur le non-sens de la même manière que la fête révolutionnaire a débouché sur le deuil du monde, ce désert du sens. Et comme les acteurs de la révolution n'ont plus de prise sur la vie réelle, ils optent pour la mort où ils parviennent à manifester une dernière fois leur volonté d'être acteurs, maîtres de leur destin, souverains dans leur divorce d'avec le monde, un monde qui s'est refusé à leurs espérances. La révolution prétendait bâtir un monde meilleur, mais le résultat est loin du compte. La mort martyriste est l'expression d'un sombre désespoir, le constat de l'imperfectibilité du monde, de l'impossibilité de le changer dans le sens du Bien. Le monde n'étant pas méliorable (et la révolution l'a bien montré qui n'a pas réussi à ériger un monde neuf sur les ruines de l'ancien), mourir en martyr, c'est-à-dire mourir *délibérément*, c'est lui jeter un défi, c'est dénier la légitimité à ce monde où les relations sociales se distendent, où les réseaux communautaires de jadis se sont

irrémédiablement brisés, où enfin tout ce qui portait sens est réduit au non-sens, sans qu'un autre projet confère sens à la vie, remplisse enfin ce réceptacle vidé de son contenu d'antan. Tant que la révolution était porteuse d'espoir, nulle trace d'anomie chez la jeunesse populaire. Lorsque l'espoir se mue en désespoir, quand on ne nourrit aucun espoir pour changer le monde dans le sens que voulait lui imprimer la révolution, bref quand *l'échec de la révolution* devient une évidence que l'on ne peut s'avouer mais que l'on ne peut non plus s'ôter de vue, alors on se soustrait à la douloureuse réalité en s'expatriant du monde, en s'en retirant rageusement. (Et c'est le sens du *hedjrat*, migration, dans les testaments). Le monde qui est voué au non-sens aux yeux du martyr, ce n'est pas n'importe quel monde mais celui de la vie quotidienne, celui de sa vie quotidienne, celui d'une vie quotidienne dont l'inclémence est devenue insupportable *après* la révolution. Après tout, même sous l'Ancien Régime, la vie quotidienne ne devait pas être très gaie pour la jeunesse populaire; mais ceci n'induisait pas pour autant une attitude martyriste. Si à présent, devant l'impossibilité de rompre la déshérence (*estez'âf*, condition du déshérité), on opte pour le martyrisme, c'est parce que ce sentiment-là *succède* à l'espoir révolutionnaire, démenti par la tournure des événements dans la période post-révolutionnaire.

Mais le martyrisme est aussi une réaction contre un certain ordre mondial, le monde où il ne fait plus bon de vivre :

«Ainsi l'imam Ali a-t-il dit : "le monde est un lieu de passage et pas un endroit pour y rester." ...*Je suis arrivé à l'idée que* [nous soulignons] la vie dans ce monde est instable et minable; je dois la troquer en échange de l'éternité dans l'autre monde.» (Arab-Gari, 12.5.84, *ibid.*)

Il y a une profonde frustration dans l'expérience de la vie chez la jeunesse déshéritée. Pas uniquement une frustration passagère qui s'oublierait facilement, mais un traumatisme, un malaise quasiment incurable dû aux ruptures introduites par la dépendance mais aussi par la révolution qui promettait la fin du non-sens par l'érection d'un avenir radieux. L'échec de la révolution jette cette jeunesse-là devant un désert de sens, démentant les candides espoirs dont elle se berçait. La hargne contre la vie se fait d'autant plus vive :

«Mes frères, mes frères, soyez vigilants, parce que Dieu a créé le monde pour qu'il se vide : ses biens s'usent, sa joie et ses liesses se muent en détresse et en désolation.» (Rahimi-pour, 2.6.84 *Keyhan*)

On rompt d'autant plus volontiers avec ce monde qu'il est le lieu maudit de l'enlissement de la révolution, lieu où il devient douloureux de séjourner parce qu'il porte en lui l'emblème de l'échec du mouvement révolutionnaire, échec qui devient un échec existentiel, l'échec de la vie

à créer le sens, tant l'identification avec la révolution était intense et vive :

"J'espère ne plus retourner [vivant] à ce vil monde. Oui, *depuis quelque temps* [nous soulignons] j'ai compris qu'ici-[bas], il ne faut pas rester, que je dois partir..."(Hamzé, 2.9.84, *ibid.*)

Pourquoi "Je suis arrivé à l'idée que" ou "depuis quelque temps j'ai compris que..."? A quoi fait allusion cette temporalité nouvelle? Est-ce à la durée révolutionnaire proprement dite que l'on se réfère? Non, tout indique qu'il s'agit moins de la révolution proprement dite que depuis le temps que l'on a éprouvé le sentiment aigu de son échec, échec que le martyr n'ose pas regarder en face et dont il se détourne en renfermant le monde dans une précarité qui y rend indigne le séjour du croyant.

Un autre trait de ce monde est qu'il écrase le jeune martyr sous le poids du péché. Non seulement il est un désert de sens, mais il est aussi le lieu de la souillure, de la mauvaise conscience; et c'est la seconde caractéristique du monde:

«Mes chers parents, je vous le jure, c'est par la crainte de Dieu et du fait de l'immensité de mes péchés que j'ai pris cette voie [*i.e.* le martyre]; je craignais le feu [de l'enfer]. Je l'ai choisie à cause de mon indignité dans ce monde; j'ai vu qu'elle [la voie du martyre] menait à la dignité». (Y. Zâdé, 4.2.84, *ibid.*)

Quel péché? S'agit-il d'un péché spécifique perpétré par ce jeune? Presque tous les testaments nous parlent du péché, mais à analyser cette notion dans ses divers contextes et à s'entretenir avec les jeunes prêts à mourir, on se rend compte qu'il ne s'agit pas d'un péché spécifique mais que l'existence, comme telle, est pécheresse. Autrement dit, ce n'est pas d'avoir commis un péché spécifique qui mène à la prise de conscience de sa culpabilité mais d'être au monde, dans ce monde impur, qui induit un sentiment insupportable du péché.

Comment interpréter ce sentiment de péché? On peut tenter de le comprendre soi-disant à partir de l'idiosyncrasie du chiisme, cette religion avide du martyre, et pour cette raison, incapable de se moderniser pour affronter le monde sous une forme non-archaïque (Bertrand Badie interprète ainsi les mouvements islamistes dans le monde moderne, mouvements qui ne parviennent pas à surmonter les schèmes culturels de l'islam, schèmes immuables malgré une apparence de modernisation [cf. B. Badie, 1986]). Mais précisément, si c'est pour ne s'être pas modernisé que le martyr succombe à la mort qu'il désire, on verrait mal comment on pourrait interpréter sa hantise de mourir selon les schèmes de la tradition chiite. Le chiisme traditionnel ne fait pas l'éloge du martyre, il fait l'éloge du martyre de l'imam Hossein, le Prince des Martyrs et il n'enjoint pas aux fidèles de lui emboîter le pas (en un sens ce serait un sacrilège que de vouloir se comparer à Hossein). Le martyrisme chiite communautaire est un fait de l'Age d'Or qui se produit *in illo tempore*, pas *urbi et orbi*. C'est parce qu'il se situe déjà dans la modernité et qu'il

s'écarte de la tradition que le martyr peut s'autoriser de Hosseïn pour le suivre dans ses traces. L'interprétation orientaliste soulève plus de problèmes qu'elle n'arrive à en expliquer quelques-uns, notamment la hargne des martyrs et le côté mortifère de leur chiisme ainsi que leur transgression des tabous communautaires qui font d'eux, aux yeux des tenants du chiisme traditionnel des fanatiques, idolâtrant Rhomeyni (un patriarche chiite parmi d'autres à leurs yeux), beaucoup plus que d'authentiques martyrs. Pour nous, l'interprétation ne saurait faire l'économie d'un moment crucial entre tous, à savoir **la prise de conscience tragique de l'échec de la révolution**. Comment articuler dès lors le sentiment du péché sur celui de cet échec? Pour le martyr, la réponse est on ne peut plus claire : si la révolution a échoué dans ses visées, c'est que son échec est imputable aux acteurs mêmes de la révolution qui en ont été indignes. En d'autres termes, le coupable à désigner qui doit endosser le fiasco de la révolution est l'Ego même de la jeunesse populaire qui s'impute à crime la débandade révolutionnaire. C'est pourquoi la vie du martyr n'a pas besoin d'être souillée par un péché spécifique, elle est irrémédiablement souillée par l'échec de la révolution qui totalise l'existence, sans que le besoin se ressente de se référer à un péché déterminé pour justifier ce lancinant sentiment de culpabilité. Dès lors, vivre c'est être coupable et on ne peut y échapper qu'en refusant d'habiter ce monde :

«Vous peuple, sachez que vous êtes créé pour l'autre monde, pas pour celui-ci, pour le néant, pas pour l'être [sic!], pour la mort, pas pour la vie. Craignez donc d'être pris de court par la mort alors que vous êtes en plein péché!» (Kâzémi, 16.6.84, *loc. cit.*)

La souillure du monde par suite du fiasco de la révolution, si elle entache l'Ego du martyr, laisse une seule plage blanche dans sa psyché, un seul coin non contaminé par le péché; et c'est le Guide de la révolution, celui même qui exhorte la jeunesse déshéritée à mourir et qui, du fait de cette exhortation, redevient en quelque sorte pour la seconde fois, Guide; il meurt, de même que le martyr, à la vie (la vie c'est la première période de la révolution où on cherchait à bâtir un monde nouveau) pour renaître, cette fois comme protagoniste de la mort, incitateur de la mort. Et on est d'autant plus prêt à mourir sous sa bannière qu'il dénonce avec véhémence l'illusion de vouloir séjourner dans ce monde infect et vil. On voit bien le lien indéfectible qui relie *le second Guide* de la révolution à ses adeptes prompts à mourir : il leur promet la mort comme seule panacée au désespoir de l'écroulement des espoirs révolutionnaires, il apporte une solution définitive à un désarroi existentiel global, il comptabilise leur inconsolable angoisse au service d'un ordre autocratique, il convertit leur sentiment de culpabilité en un immense raz-de-marée martyriste lequel contribue du coup à instaurer *un ordre autocratique parce que mortifère*. Le succès de Rhomeyni à enrôler la jeunesse populaire, alors que de l'avis de l'unanimité des observateurs la situation socio-économique de la société iranienne n'a

cessé de se dégrader pendant toute la guerre, pose le problème de la raison de ce succès. Et parce qu'on voit cette jeunesse suivre le Guide malgré l'accentuation du sous-développement, on en a déduit qu'il s'agissait d'une révolution identitaire. Or notre thèse est que la première période de la révolution a mobilisé les masses populaires parce qu'elle promettait la suppression de la déshérence. Preuve en sont les propos de cette jeune femme rhomeyniste au début de la révolution qui réclame comme un droit que la condition du déshérité disparaisse après la révolution (cf. A. Mahdjoub, 1983). Or, le déroulement même de la révolution amène la jeunesse déshéritée à se rendre à l'évidence que la déshérence non seulement ne va pas disparaître mais qu'elle est en voie d'accentuation. En d'autres termes, la révolution a échoué dans sa tâche fondamentale, dans les promesses essentielles qu'elle prodiguait aux masses populaires. Ce désespoir induit un retournement de la situation. Au lieu de s'avouer l'échec de la révolution, une fraction importante de la jeunesse populaire opte pour la mort au monde plutôt que d'avoir à dénier ses convictions auxquelles elle s'identifie intimement. On jette son dévolu sur la rupture avec le monde; on choisit de mourir plutôt que d'accepter l'évidence de l'échec du mouvement révolutionnaire. L'immense succès de Rhomeyni tient au fait qu'il a fait sa mutation en synchronie avec l'évidence de cet échec. Il se fait le porte-parole de la mort au moment précis où la vie ne porte plus sens. Son message devient mortifère, il exhorte les jeunes à mourir pour l'islam, un islam dont le contenu change aussi radicalement pour ne plus signifier rien d'autre que la prépondérance de la mort sur la vie. Bref, Rhomeyni mobilise les jeunes à mourir et il y parvient parce qu'ils ont voulu eux-mêmes mourir à ce monde au lieu d'y assister à la mort de leurs espérances. Il profite ainsi de leur désespoir occulté auquel il a lui-même activement contribué puisqu'il a pu détourner le mouvement révolutionnaire dans un sens qui ne pouvait déboucher que sur le renoncement au développement. C'est à ce moment précis que surgit le second sens du Pur dans la jeunesse. Dans la première période de la révolution, le Pur n'était pas fermeture sur soi, il n'était pas comme la seconde période la certitude de la mort imminente en martyr, certitude libérant la conscience de la hantise de l'Impur. Le Pur c'était l'épanouissement de la volonté de vivre dans une société non-contaminée par la déshérence. Dans la seconde période, on assiste à un brutal retournement de la situation : le Pur devient exhortation à la mort, l'acceptation de la mort comme seule possibilité d'échapper à un dilemme : celui de l'échec de la révolution et celui du caractère insupportable de cet aveu pour les martyrs. Le *Second Guide* devient le parangon du Pur en s'installant dans cet entre-deux : il affirme le refus d'admettre l'échec et il opère, en complicité avec la jeunesse populaire (en tout cas une fraction importante de celle-ci) la mutation des thèmes révolutionnaires en une vision mortifère de l'existence. Le pouvoir devient dès lors *pur* parce qu'il administre la mort à ses adeptes, *il se fait pur* justement parce que la vie est impure, parce

qu'il se situe dans la brèche ouverte par la faillite de la révolution. Le pouvoir a ainsi partie liée à la révolution mais il est aussi l'expression de son retournement mortifère : en continuité avec la révolution (il serait incompréhensible sans la révolution) mais aussi en rupture avec elle (c'est son échec qui lui donne sens et lui assure l'adhésion des martyrs). Ceci explique le sentiment du péché qui accable les martyrs. Le péché qu'ils ressentent n'est pas un manquement précis au rituel du pur au sens traditionnel du terme, manquement que l'on réparerait par un quelconque acte de contrition. Cette conscience nouvelle qui s'est libérée des encadrements communautaires sous l'effet de la modernisation déstructurante de l'Ancien Régime, qui ne se reconnaît plus tellement dans les normes implicites qu'édicteait l'appartenance à la Communauté, cette conscience recherchait un nouvel universel qu'elle a cru pouvoir découvrir dans la révolution, cet immense mouvement qui promettait l'érection d'une société neuve où les déshérités trouveraient leur compte en échappant simultanément à la déshérence et à l'anomie. Or le devenir même de la révolution a démenti ces espoirs. C'est la raison pour laquelle ils ne sont plus en quête de rien d'autre qu'une autre radicalité, à savoir la mort. Celle-ci c'est l'autre face de la radicalité révolutionnaire, c'est la seule dimension de l'existence qui échappe au discrédit global où la déroute de la révolution a jeté ses véritables acteurs, à savoir la jeunesse populaire, désormais férue de martyre, et capable de suivre celui qui le leur proposera comme seule et unique solution aux maux de la vie, évidée de son sens. C'est parce que la nouvelle conscience s'est irréversiblement installée dans la modernité qu'elle est capable d'aller jusqu'au bout de ce chemin sanglant, sans le moindre égard pour les conséquences de ses actes : ballotée dans le vide de l'urbain périphérique, largement dépourvue des anciens repères dont l'appartenance communautaire balisait l'existence de ses membres, la conscience martyriste n'est retenue par rien dans son outrance, dans son désir éperdu de la mort. Et son islam qu'elle revendique comme seule allégeance légitime n'est pas celui des anciennes sociétés paysannes ou urbaines, il les a déjà transcendées dans la quête d'un nouvel universel qui s'est donné à elle en deux temps : l'islam du début de la révolution, tout pénétré du bonheur de créer un ordre qui mette fin à la déshérence et à ses séquelles; l'islam de l'échec de la révolution, religiosité mortifère qui n'escompte plus ériger un monde nouveau mais ne cherche qu'à s'en expatrier rageusement. Ce nouvel islamisme est d'autant plus hargneux qu'il prend acte de la désarticulation des ressorts de l'existence collective tout en étant pénétré de l'impossibilité d'y remédier.

Si le martyrisme traduit le désarroi de la jeunesse populaire devant son incapacité à changer le monde (et c'est en cela qu'il y a échec de la révolution), il exprime dans le même mouvement sa frustration à participer à la modernité, voire même à consommer, à prendre part par la consommation à l'urbain. Mourir revêt dès lors un sens trouble : c'est

d'un côté un cri de désespoir devant la permanence d'un monde injuste qui voue les jeunes à un statut d'infériorité insurmontable, infériorité contre laquelle la révolution a été impuissante (la non-participation à la modernité). Le caractère indéracinable de la déshérence est à l'origine de ce constat amer qui induit la mort en martyr. Mais par ailleurs, cette mort-là c'est *le refus* de la modernité telle qu'elle se présente à la jeunesse déstructurée de la périphérie. Ce refus-là n'est pas le rejet de *toute* modernité mais de celle qui prévaut universellement comme un ersatz purement imaginaire et irréalisable dans le réel, dans la jeunesse des sociétés à la structure sociale rendue chaotique par la modernisation. Mourir, c'est mourir à la modernité dont la supercherie a éclaté avec la révolution qui se voulait la fin de la déshérence et qui, à l'épreuve, s'est révélée comme l'inverse de cette prétention chimérique à refaire le monde. C'est pourquoi le *pur*, c'est ce qui donne sens à ce cri angoissé de protestation contre le monde, à savoir la mort.

Le corps s'intègre à son tour dans cette représentation macabre de l'existence. Il devient le théâtre des plaisirs impurs. Mais ceci n'a été rendu possible que parce que l'Ancien Régime l'avait déjà délié partiellement de la pudeur communautaire où il s'enveloppait naguère. Ce corps qui se croyait libéré de l'oppression physique de l'Ancien Régime, le voilà jeté en pâture à une mauvaise conscience l'entachant d'impureté et de souillure; il ne peut plus se purifier que par la mort. Le corps martyriste dans cette seconde période de la révolution est avant tout un corps peccamineux, un corps qui a pour principal péché d'exister :

«J'aime partir de ce monde le corps *pur* [nous soulignons], emporter pour l'autre monde [par mon martyre] des provisions et pouvoir racheter là-bas le mal que j'ai commis ici.» (Mostafavi, *ibid.*, 16.6.84)

Le corps ne se purifie que par le jaillissement du sang hors de lui; pas de n'importe quelle façon; mais jusqu'à épuisement de la vie. Le sang est prisonnier du corps qui, en le séquestrant, se rend du même coup impur. Un corps pur, c'est un corps qui laisse échapper son sang jusqu'à ce qu'il n'en reste plus en son sein. Un corps pur, c'est un corps mort. Toute une mythologie du sang purificateur sert de fondement au nouveau martyrisme. Mais le sang purifie non parce qu'il correspondrait, dans son épanchement au dehors, à un sacrifice. Il purifie parce qu'il déleste le corps du péché d'exister.

«Devant les péchés que j'ai commis, mon sang est vraiment peu de chose; mais j'espère qu'en échange de mon sang que je déverse sur Sa voie, Dieu me pardonne.» (M-Zâdé, 30.6.84, *Keyhan*)

Le corps c'est le lieu de l'éclosion des désirs par définition impurs puisque tout désir renvoie à la volonté de vivre contre laquelle s'acharne le martyr. Ce corps-là loge l'imaginaire de la jeunesse iranienne qui, l'espace d'une génération, s'est saturé de désirs inavoués de vivre l'ère du pétrole, de faire la fête. A la fête pétrolière sous l'Ancien Régime, a succédé le deuil du monde sous le Nouveau. L'un et l'autre ont partie

liée par l'échec de la révolution. Désormais on rejette avec horreur un corps avide de plaisirs, marqué par les bas instincts :

«Mon Dieu, sans Tes faveurs et Ta grâce, comment les coeurs tomberaient-ils amoureux du martyre, comment les jeunes adolescents accepteraient-ils de *renoncer à tous le plaisirs superficiels de ce monde en dépit de leurs instincts* [nous soulignons], comment T'offriraient-ils leur seul capital, leur vie; comment défendraient-ils l'islam et se soulèveraient-ils contre les ennemis de Ta religion?...» (Amine, 2.5.84, *Keyhan*)

On rejette le corps qui est rivé aux plaisirs, et donc au monde, on lui en veut d'être enclin à la concupiscence, aux plaisirs qui font pièce à l'acte rageur du martyr de vouloir mettre fin à son asservissement au monde. Le corps est entaché de négativité parce qu'il fait pièce à la rupture avec le monde, parce qu'il veut continuer à vivre en dépit du désespoir qui mine le martyr. Mais on a du mal à s'avouer sa mort comme expression d'un désespoir; on ne veut pas s'avouer l'échec de la révolution, on l'occulte, de même que le martyr occulte la raison fondamentale qui le pousse à mourir. Et il s'invente pour cela une raison, un sentiment de culpabilité qui le jette dans la mort, à savoir l'islam : "J'aime abreuver de mon pur sang l'arbre de l'islam." (Mostafavi, *ibid.* 16.6.84)

Mais l'islam a subi la même mutation sémantique que la révolution. Il n'est pas une raison d'exister, mais de mourir; l'islam a dans la *Weltanschauung* des martyrs, une structure mortifère. Que ce soit la révolution, l'islam, le pur ou la perfection dont on parle, le trait saillant qui détermine ces notions c'est la prépondérance d'une structure mortifère. Cependant la mort martyriste n'est pas pur suicide. Elle n'est pas une mort purement passive. Elle s'en rapproche en ceci qu'elle est l'expression d'un profond désespoir d'exister. Mais elle s'en écarte dans la mesure où il en va d'une manière collective de s'affirmer, d'imposer une identité, de choisir délibérément, volontairement, sa mort. Ce n'est pas la mort atomisée et en solitude, en retrait sur le regard des autres. C'est la mort proclamée à cor et à cri, la mort comme *témoignage*. Mais cette fois, contrairement au début de la révolution, ce témoignage ne se fait pas pour une autre vie, débarrassée de l'injustice et de la répression mais il signifie l'absence d'espoir dans le monde, sa non-méliorabilité. On ne veut pas mourir en silence, ou de mort naturelle, mais on oeuvre à faire de cette mort le manifeste d'un refus actif de vivre. C'est la raison pour laquelle le martyr a horreur de mourir au lit; cette mort-là lui paraît mesquine parce que non choisie :

«Si je renonce au martyre pour prendre le parti de la mort naturelle, celle-ci me paraît mesquine et sans issue.» (P-Mohammade, 22.8.84, *Keyhan*)

Délibérée, expresse, la mort doit l'être pour que l'acte de la réaliser revête un sens :

«L'homme est un être éphémère et ce monde n'est pour lui qu'un pont. Il vaut mieux donc qu'il meure [en martyr] en sorte que sa mort ait un sens pour lui et la société [nous soulignons].» (Sânéï, *Chahâdate-Nâmé*, tome 2 : 35)

La mort martyriste, même en cette seconde période de la révolution, n'est donc pas une mort isolée, expression exclusive du désespoir d'exister. Elle dénote un désespoir, mais elle signifie aussi le témoignage actif de ce désespoir, le refus actif d'exister, de mener une existence dans ce monde-ci, aliénant, déserté par le sens, dépourvu d'espoir.

Dans l'*imago mundi* des martyrs, le pur et l'impur n'ont que faire des vaines subtilités du droit islamique qui enjoint des ablutions pour les menstrues ou coupe les cheveux en quatre, par des rituels bien fixés, pour surmonter l'impureté passagère d'avoir touché un objet impur (*nadjèsse*). Ici, l'impureté entache l'existence entière; elle lui est consubstantielle. Mourir, dans l'intention expresse de mettre fin à cette vie pécheresse, voilà qui "purifie". Ici, les distinguos scholastiques du *fegh* (*figh*) n'ont plus de place :

«Je ploie sous le fardeau du péché. Je m'en vais rendre un minuscule service à l'islam, ma religion, par l'effusion de mon sang et pour me délester de ce fardeau.» (Enâyati, 18.7.84, *Keyhan*)

Ici intervient une notion centrale dans les testaments, à savoir l'Ennemi. On pourrait prétendre que les martyrs meurent non pas en désespoir de changer le monde dans le bon sens mais pour la simple et bonne raison qu'ils veulent décimer l'ennemi. Mais c'est moins contre l'Ennemi que l'on se bat que pour se racheter de ses péchés, pour quitter ce monde, dans l'espoir de ne pas être jeté dans la Géhenne. D'ailleurs l'analyse des occurrences de l'Ennemi dans les testaments, mais aussi l'entretien avec les martyrs eux-mêmes montre bien que l'Ennemi ce n'est pas pour les martyrs quelque chose de spécifique. Pour commencer, l'Ennemi, ce sont les impérialismes américain, russe, français, anglais, le sionisme, Saddâm chef de l'Etat Ba'th irakien, les pays "réactionnaires" de la région, quelquefois la Chine, mais aussi les femmes sans voile, les Groupuscules gauchistes, les nationalistes... Le monde entier, à de très rares exceptions près, est qualifié d'ennemi. Mais à un niveau plus profond, l'Ennemi c'est l'Ego qui s'entiche de la vie et qui prend ses vains mirages pour de la félicité. L'adversaire le plus redoutable n'est pas un ennemi que l'on parviendrait à désigner du doigt mais la conscience elle-même qui, par son penchant inné pour la vie, refuse obstinément de se plier aux exigences du jeune déshérité désespéré, fol amoureux du martyre. Cette lutte contre l'Ego pour le forcer à acquiescer à la mort, le martyr l'exprime souvent en s'inspirant de la distinction mystique entre la Petite guerre sainte (*djahâdé asrhar*) et la Grande guerre sainte (*djahâdé akbar*). La première, c'est la guerre sainte contre l'ennemi externe, i.e. ceux qui sont contre l'islam exotérique. La

seconde, de loin la plus importante, c'est la guerre contre l'Ego, contre sa propension à s'éloigner de la "perfection". Cet Ego rétif qui regimbe contre la mort certaine à laquelle entend le soumettre le martyr, c'est l'Ennemi le plus redoutable. D'ailleurs la lutte contre l'Ennemi ne revêt un sens que parce qu'elle débouche sur la mort "ardemment désirée" par le martyr qui y trouve la culmination du sens. La guerre contre l'Ennemi n'est, en réalité, qu'un prétexte pour que le martyr y laisse sa vie, rompe en visières avec ce monde qui croupit dans le péché, et rejoigne le Bien-Aimé (autre expression soufi(e) pour désigner Dieu) *post mortem*. Et on intègre cette vision dans la représentation soufi(e) qui lui confère ses lettres de noblesse. Mais ce soufisme-là n'est pas celui que la tradition islamique vénère (mais aussi, suspecte souvent d'hérésie) et ceci, même si les martyrs usent souvent maladroitement de son vocabulaire (comme par exemple la perfectibilité ou la perfection (*takâmol*, *kamâl*) ou encore les étapes (*marhâmâte*). Ici, la tradition sert de prête-nom, afin de conférer à la hâte de mourir des martyrs les prestiges d'une antiquité immémoriale qui se confond pratiquement, à leurs yeux, avec l'islam :

« Dans la vie il y a des étapes qu'un homme *pur* [nous soulignons] et sans tares franchit pour progresser dans le sens de la perfectibilité; quand il atteint ce niveau de grandeur humaine qui est, au bout du chemin, le comble de la perfection, alors il atteint le martyre. » (Katchouï, 18.7.84, *Keyhan*)

On rencontre ici la thématique des Etapes (*marhâmâte*) reprise dans une structure mortifère où la non-réalisation de Soi par la révolution a engendré une radicalisation due au désespoir global et existentiel, embrassant toutes les dimensions de la vie : puisque le monde se refuse à nous, nous allons nous y refuser, nous allons refuser d'y séjourner, étant entendu que la perfection a pour apogée la mort en martyr. Le soufisme vient à la rescousse d'une vision léthifère.

Toute la panoplie de la mystique soufi(e) qu'on lui a hâtivement enseignée à Bassidje avant son envoi sur le front, le martyr s'en sert pour l'accorder à sa sensibilité mortifère. Mais contrairement au soufisme traditionnel, les symboles de la perfection pour notre martyr, ce ne sont pas les cheikhs mystiques mais... ses compagnons d'armes! Les cheikhs sont aussi lointains pour lui que l'est l'islam traditionnel des doctes ou même la réalité communautaire de l'islam d'avant la dépendance. Pour lui, les incarnations effectives de la perfection ce sont ses compagnons qui se sont déjà "purifiés" sur les tranchées en mourant ensanglantés sous les balles :

« La vie parmi les mystiques (*âref*) et ceux qui se sont perfectionnés sur les tranchées m'a donné des leçons de vaillance, de courage, de délivrance et d'immortalité; par le don de mon indigne sang, je peux poursuivre la voie des martyrs. » (F-Néjâd, 21.4.84, *Keyhan*)

Le soufisme des martyrs associe le sang, la mort et la rageuse rupture avec le monde à la Perfection et il prétend cette vision en continuité avec celle de la mystique islamique. Le comble de la perfection, c'est la mort que l'on s'administre en martyr, par défi contre le monde dont l'ordre n'inspire désormais que dégoût et écoeurement. Devenir parfait, c'est mourir de propos délibéré, en dénonçant ce monde qui est l'obstacle, le seul à vrai dire, à la Perfection :

«La voie de la perfectibilité (*takâmol*) est semée d'obstacles mais l'obstacle [principal] à la perfectibilité dans l'autre monde est ce monde-ci; ce monde est un obstacle à la perfectibilité et celle-ci consiste à joindre Dieu par la mort (*laghâ ol lâh*)» (Darvichi, 18.7.84, *Keyhan*)

Le monde n'est plus celui du village, de la petite ville provinciale, de la région plus ou moins enclavée; le monde c'est celui qu'a unifié l'Ancien Régime, celui qui s'est intégré dans l'ordre planétaire par le pétrole mais aussi par une nouvelle structure de l'imaginaire, celui qui a déstructuré l'ensemble de la formation sociale iranienne pour ne laisser qu'une poussière d'individus lesquels, pour s'intégrer, ne trouvent d'autre moyen que de se rassembler en martyrs dans l'organisme mortifère de Bassidje, faute de trouver l'intégration possible au niveau de la société. Ceci révèle à son tour que l'ancienne structure communautaire qui intégrait les gens a vécu. Le monde a partie liée avec la modernité même si, pour s'en exiler, le martyr évoque des faux semblants en termes des arcanes de la gnose soufi(e). Mais le soufisme des martyrs est à mille lieux de celui des protagonistes de l'ancienne mystique islamique. Il est une forme moderne d'en découdre avec le monde actuel qui réduit à la déshérence la jeunesse populaire, exclue *de facto* de ses avantages nonobstant son imaginaire qui réclame la participation à ses bienfaits comme un droit inaliénable. Quand la révolution ne porte plus la promesse de changer le monde dans le sens auquel aspirent les déshérités qui réclament la suppression de leur condition de déshérité, quand le monde lui-même se montre sous le jour du refus de la méliorabilité, enfin quand aucun sens nouveau ne point à l'horizon pour resserrer les liens avec la vie (par exemple le développement), en ce moment-là la mort se propose comme la *ultima ratio* pour mettre un terme à l'existence dans ce monde, vallée des larmes, lieu du malaise et du péché. Mais ni le malaise ni le péché ne procèdent de la tradition; ils sont des formes modernes d'expérience couchées dans un moule traditionnel. Le péché, c'est l'auto-incrimination des acteurs de la révolution par suite de l'écroulement des espoirs révolutionnaires; le malaise, c'est l'expérience traumatisante d'un urbain inhospitalier où les anciennes formes de solidarité communautaire se sont désarticulées et où les déshérités ne peuvent avoir d'expérience de sociabilité que sous l'égide de l'Etat dans un organisme qui n'intègre qu'en vue de pourvoir à la mort (Bassidje). Mais ces formes de rupture avec le monde sont toujours ambiguës chez les martyrs. D'un côté on dénonce le monde

sous sa forme actuelle avec lequel on rompt; de l'autre, on renonce à lutter jusqu'au bout puisqu'on se met à mort. Cette ambiguïté est claire pour ce qui est de la notion même de déshérence dans les testaments. D'une part, on s'y réfère un peu par acquit de conscience, comme pour se justifier du silence pudique dont on l'entoure (la déshérence n'est pas une notion centrale dans les testaments). En un sens le martyrisme est le renoncement à lutter contre la déshérence dans ce monde, puisqu'il est, sous un jour lugubre et léthifère, le triste constat de l'impossible changement du monde. Dès lors, à quoi bon vouloir déraciner la déshérence, à quoi bon s'insurger contre la disparité des classes lorsque le monde, "avec ses richesses et sa beauté, ne vaut pas une aile de mouche?" (Chirine, 2.6.84, *Keyhan*).

Un peu partout dans les testaments, les déshérités sont appelés à mourir sous la bannière de l'islam. Quant à la revendication pour leur bien-être matériel, nulle mention. Pour qui veut mourir à ce monde, il est indécent de s'attarder aux mesquins soucis matériels qui talonnent les "inconscients" (*rhâfel*). Écoutons Chahâbi :

«A présent, derrière le rempart, le peuple préfère mourir en martyr, plein d'abnégation et de dévouement, sous la direction de Hosseyn de notre temps, le grand Rhomeyni : le martyr est un bonheur divin et le peuple le préfère à tous les espoirs du monde!» (Chahâdate-Nâmé, 1984, pp. 28-29)

En d'autres termes le peuple, les déshérités, n'ont de vocation qu'au martyr, pas à l'édification d'un ordre moins injuste ici-bas. Mais d'un autre côté, comme nous l'avons dit, le martyrisme ne se cantonne pas à exprimer une mort passive; tout dans son attitude vis-à-vis de la mort renvoie à un cri de protestation, à une remise en cause, sous forme de témoignage, de la présente structuration du champ de la mondialité. D'une part, le renoncement à lutter contre la déshérence, de l'autre la protestation contre un monde qui engendre les déshérités : tel est le constat du discours martyriste au moment crucial où se brise l'espoir dans le changement du monde par la révolution. L'ambivalence de l'attitude martyriste s'inscrit dans la structure de désespoir qui l'anime : ce désespoir n'est pas univoque dans sa signification, il est le passage à l'acte dans l'absence de perspective d'un nouvel universel au moment précis où celui que le peuple s'était donné pour se rebâtir un avenir à neuf - à savoir la révolution - s'écroule. Ceci démontre une nouvelle fois, si besoin était, que le principal acteur de la révolution c'était le peuple, la jeunesse populaire et pas le clergé. Si l'on se culpabilise de l'échec de la révolution, si le fiasco de la révolution traumatise si profondément les déshérités qu'ils optent pour la mort, c'est qu'ils s'y identifient intimement et qu'ils se sentent comme étant les acteurs de plein droit (et qu'ils ne prennent pas quelqu'un d'autre comme acteur). Si on se culpabilise, c'est que le "Nous" populaire se confond intimement avec le Sacré révolutionnaire et qu'il n'y a pas non plus d'hétéronomie dans la révolution, il n'y a pas de place pour la délégation à d'autres groupes sociaux comme

le clergé, de l'*actorship* de la révolution. Ainsi, les acteurs se tuent en désespoir de n'avoir pas réussi à mener la révolution à bonne fin et ils reconnaissent dans leur "nous" collectif (à savoir le peuple), l'acteur à titre plénier du mouvement révolutionnaire (cf. pour une ample démonstration de cette thèse, Paul Vieille et F. Khosrokhavar, *Discours populaire de la révolution iranienne*, à paraître). Ceci est particulièrement évident lorsqu'on voit combien les martyrs confondent l'islam et les déshérités. La révolution islamique se confond souvent pour eux avec la révolution des déshérités dont ces derniers sont les acteurs, et ceci, malgré la mauvaise conscience qui les amène souvent à rehausser Rhomeyni comme Guide de la révolution afin de se disculper d'avoir été les acteurs de sa déroute. Les partisans du confort sont rejetés dans la non-islamité, les puissants (*mostakbar*) sont exclus de l'islam révolutionnaire dont l'échec amène les jeunes déshérités à jeter leur dévolu sur la mort :

«Heureux ceux qui ont choisi le martyr, ceux qui ont choisi de servir les musulmans et les déshérités, ceux qui ont opté pour la mort consciente et qui ont retrouvé la vie par leur martyr. Malheureux ceux qui pensent à leur confort, à frauder, à vendre cher, à opprimer le peuple et qui, telles les bêtes, vivent sans réfléchir!» (Enâyati, 18.7.84, *Keyhan*).

La structure ambivalente du désespoir est particulièrement visible dans cette citation : d'une part on affirme l'identité de l'islam et de la cause des déshérités (les deux mots se juxtaposent dans la phrase d'Enâyati, parce qu'ils signifient la même chose); de l'autre, ceux que le martyr fustige, ceux qui continuent à s'enrichir en spéculant et en fraudant, ce sont des bêtes féroces, indignes de la "mort consciente". A eux seuls ce monde et ses attrait malsains! Le martyr préfère mourir parce que ce monde l'offense, lui, jeune déshérité qui avait cru comprendre au tout début de la révolution qu'avec le renversement de l'ordre honni des Pahlavi, il allait briser les chaînes de la déshérence. Dorénavant ces illusions ne sont plus de mise et tout indique par ailleurs que l'on ne s'achemine pas dans le sens de l'éradication de la déshérence. Pour ne pas s'avouer abusé, pour s'occulter l'échec de la révolution qui se confond pour lui avec le sacré islamique, le martyr doit revenir sur les buts qu'il se donnait en prenant part au mouvement révolutionnaire, il doit les réviser, mais pas de n'importe quelle façon; la révision doit dissimuler le changement de but pour ne pas briser l'attachement indéfectible du martyr au Sacré révolutionnaire : non, le but n'était pas de créer un monde meilleur mais de briser les chaînes qui nous y attachent, de rompre avec ce monde et ce corps qui logent en eux des attrait malsains, des désirs peccamineux. L'auto-culpabilisation rend possible la tournure identitaire de la révolution avec laquelle la confondent souvent les sociologues qui refusent d'analyser le contenu anthropologique de l'imaginaire des déshérités. Si la révolution n'était pas pour faire sortir les masses populaires de la déshérence, c'est parce

que dans leur désespoir extrême, les déshérités tiennent le même langage que les *social scientists* qui omettent de situer ce type de discours identitaire dans le contexte de l'échec de la révolution et n'arrivent pas à mesurer l'étendue de ce drame pour les acteurs principaux du mouvement. Les acteurs de la révolution tiennent le discours identitaire *pour s'ôter de vue* l'échec de la révolution, ce nouveau Sacré islamique où ils investissaient leur identité nouvelle. Mais ce qui, chez les martyrs, est ambivalent, devient souvent dans les discours sociologiques sur la révolution, un fait univoque. Le langage identitaire fait corps avec la révolution dans le même sens que le fiasco de la révolution amène ses protagonistes à une révision déchirante, quitte à sauver leur identité dans la mort. Dès lors, le monde est impur, la vie est impure, le corps est impur et il n'est de pur que l'ardent désir de succomber à la mort, le cri de désespoir strangulé dans la gorge.

Références bibliographiques

ARJOMAND A., 1989, *The turban for the crown*

BADIE Bertrand, 1986, *Les deux Etats*, Fayard

CHAHADATE-NAME, 1984, *Les testaments des martyrs*, Téhéran.

MAHDJOUBE A., 1983, "La révolution intérieure d'une militante rhomeyniste", Femmes de la Méditerranée, *Peuples Méditerranéens* n°22-23, janv.-juin.

VIEILLE P. et KHOSROKHAVAR F., à paraître, *Discours populaire de la révolution iranienne*.

ORIENTALIST TOURISM

Ali Behdad

Nerval's melancholic reflections at the very beginning of his *Voyage en Orient* provide an early instance of the discursive shift in Orientalist travel literature from travelogue to tourist-guide:

«J'ignore si tu prendras grand intérêt aux pérégrinations d'un touriste parti de Paris en plein novembre. C'est une assez triste litanie de mésaventures, c'est une bien pauvre description à faire, un tableau sans horizon, sans paysage, où il devient impossible d'utiliser les trois ou quatre vues de Suisse ou d'Italie qu'on a faites avant de partir, les rêveries mélancoliques sur la mer, la vague poésie des lacs, les *études* alpestres, et toute cette flore poétique des climats aimés du soleil qui donnent à la bourgeoisie de Paris tant de regrets amers de ne pouvoir aller plus loin que Montreuil ou Montmorency.»¹

Nerval's nostalgia for a time when "real" adventures in unknown lands were possible, and his derogatory use of the word "touriste"--which appeared in the French language only in 1816--can be taken as a signaling genealogical discontinuity in the identity of the Orientalist, announcing the gradual disappearance of the adventurous traveler who undertook the troublesome journey in search of new "knowledge," romantic encounters, and exotic experiences.

Indeed, with the development of steamers, which revolutionized the conditions of a journey on the mediterranean waters, and the construction of railroad lines between Oriental cities by European colonizers--such as the Alexandria-Cairo and Cairo-Assouan lines in Egypt and the

1. Gérard de NERVAL, *Voyage en Orient*, (Paris: Flammarion-Garnier, 1980), vol. I, p. 55.

Symern-Aydin and Constantinople lines in Asia Minor--Western European travelers were furnished with the comfort indispensable in encouraging them to make the long, Oriental journey. Moreover, the French occupation of Maghreb, the British presence in India and Egypt and their use of Alexandria as a transfer station to India, and the ending of Greco-Turkish conflicts in 1828 "stabilized" the socio-political situation in the Orient, providing the necessary security for the tourist industry. Although the ordinary Parisian bourgeois could not have afforded to go beyond Montreuil and Montmorency--though both of these were great touristic resorts during the mid nineteenth-century in France--the improvement of traveling conditions made the Oriental journey, once an arduous, demanding, and ambitious endeavor, an easier, less time-consuming, more practical and efficient enterprise, thus generating a steady flow of Western European tourism to the Orient. If at one time travelers like Volney and Chateaubriand had to spend a fortune--Volney, for example, spent almost his whole heritage to finance his Oriental journey--with the new facilities, a more ordinary travelers could now afford the Oriental journey. Flaubert's itinerary to Alexandria, for example, took eight days compared to an already shortened trip of fifteen days by Nerval five years earlier.¹

Nerval's preliminary reflections in *Voyage en Orient* are also illuminating as a critical reference to a "new" discursive formation,² namely, the tourist-guide. Like Roland Barthes' description of the *Guide Bleu* in *Mythologies*, Nerval's text characterizes the new genre as a "poor" representation devoid of aesthetic consciousness, a prosaic picture without the poetic horizon of the earlier travelogues, and a vague narrative that lacks the heroic adventures of a romantic traveler, unable to depict properly his melancholic musing on the sea and the poetic flora of the Orient. Nerval's uncertainty as to whether his itinerary would be of interest to the reader points to the prevalent stereotypical view of the tourist-guide as an uninteresting, superficial, if not vulgar, representation in the service of the lazy bourgeois who savours "a new-born euphoria in *buying* effort, in keeping its image and virtue without feeling any of its malaise."³

Although such characterizations of the tourist and the guide that leads him or her through the journey are partially accurate in that the

1. Jean-Claude BERCET, "Introduction," *Le voyage en Orient* (Paris: Robert Laffont, 1985), p. 10. I have also consulted Daniel J. BOORSTIN, *The Image* (New York: Atheneum, 1975), pp. 77-117 for the preceding discussion of the rise of tourism in Europe.

2. My use of the term "discursive formation" is derived from Michel Foucault's discussion of discursive regularities in *L'archéologie du savoir* (Paris: Editions Gallimard, 1969). Foucault uses the terms to describe the "system of dispersion" in the statements of a discourse--e.g. medicine, grammar, political economy--and the regularities between its objects, functionings, concepts, etc.

3. "Une sorte d'euphorie toute fraîche à *acheter* l'effort, à en garder l'image et la vertu sans en subir le malaise." Roland BARTHES, *Mythologies*, (New York: Hill and Wang, 1983), p. 74, (translation altered); (Paris: Points-Editions du Seuil, 1957), p. 122.

tourist *is* more passive and less engaged in a heroic adventure, and the tourist-guide *is* a product of bourgeois consumerism, they seem genealogically problematic, for they disregard the historical situation that necessitated their existence. Contrary to Barthes' claim that the tourist-guide "testifies to the futility of all analytical descriptions, those which reject both explanations and phenomenology," the "informational" nature of the guide proves to be a significant shift in travel literature which serves the current needs of the power structure that supports it (p. 75).¹ My intention here is not, however, to make an apology for the tourist-guide or the tourist, as Dean MacCannell, Jonathan Culler and others have done²--for if anything I agree with Susan Buck-Morss, Dennison Nash and others that tourism (in the "Third World") is "an extension of cultural domination" by the industrial nations.³ Rather, I wish to map the discursive formation of the tourist-guide as the prevalent mode of discourse in Orientalist travel literature during the mid-nineteenth century in France and England.

In particular, while reading two of the earliest tourist-guides, Quetin's *Guide en Orient* and John Murray's *Hand-Book for Travellers in Turkey, Asia Minor, and Constantinople* as exemplary texts for the discursive formation of the Orientalist tourist-guide, I will address two sets of questions. First, how does the tourist-guide as a new discursive formation define itself against its precursor, the travelogue? How can one describe its discursive field and the correlations between its statements? Or, what are its "rules of formation" in the historical context of the other discourses of the mid-nineteenth-century Orientalism? Second, what are the political and historical implications of such a discursive shift? How does such a discursive shift historically correspond to the changes and needs of the power structure that supports it and benefits from it? Is the ideological status of such a discourse "oppositional" or "affirmative" in relation to the general context of Orientalism and its field of power relations?

1. "Le *Guide Bleu* témoigne de la vanité de toute description analytique, celle qui refuse à la fois l'explication et la phénoménologie" (p. 123).

2. Dean MacCANNELL, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, (New York: Schocken, 1976); Jonathan CULLER, "Semiotics of Tourism," *American Journal of Semiotics*, 1 (1-2): 127-140. Also see Nelson H.H. GRABURN, "Tourism: The Sacred Journey," in Smith, V., ed. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1977).

3. Susan BUCK-MORSS, "Semiotic Boundaries and the Politics of Meaning: Modernity on Tour. A Village in Transition," in Marcus G. Raskin and Herbert J. Bernstein (eds.), *New Ways of Knowing: The Sciences, Society, and Reconstructive Knowledge*, (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1987), p. 203; Dennison NASH, "Tourism as a Form of Imperialism," in Smith, 33-47. See also Davydd J. GREENWOOD, "Culture by the Pound: An Anthropological Perspective in Tourism as Cultural Commoditization," in Smith, 129-138.

Before I begin my discussion of the tourist-guide, I should make a theoretical qualification. To say that a new discursive formation such as the tourist-guide replaces the travelogue does not necessarily suggest that the travelogue completely disappeared. Nor does this mean that all of a sudden a new discourse appears, replacing all the discursive regularities and "enunciative modalities"¹ of the travelogue. To define a new discursive formation necessarily implies a return to and a repetition of the previous discursive formation. Michel Foucault explains this in *L'archéologie du savoir*:

«Dire qu'une formation discursive se substitue à une autre, [...] c'est dire qu'il s'est produit une transformation générale de rapports, mais qui n'altère pas forcément tous les éléments; c'est dire que les énoncés obéissent à de nouvelles règles de formation, ce n'est pas dire que tous les objets ou concepts, toutes les énonciations ou tous les choix théoriques disparaissent. Au contraire à partir de ces nouvelles règles, on peut décrire et analyser des phénomènes de continuité, de retour et de répétition...» (p. 226)

The shift from the travelogue to the tourist-guide must be viewed not just as a transformational change in the representational practice of Orientalism, but as a discursive repetition.

It is precisely these constant modes of separation and return that allow the possibility of multiplication and the dispersion of statements; and these in turn reinforce Orientalism as the official discourse invested with the power of representing Europe's Other. Although in the process of delineating its surfaces--e.g. the types of its statements, the rules of its divisions and regroupings, etc.--the tourist guide distinguishes itself from the travelogue, it is in a relation of coexistence with the precursory genre in defining its objects. The large body of knowledge borrowed from Orientalist travelogues provides a "field of presence"--i.e., statements borrowed from an other field of knowledge in a given discourse--for the tourist-guide, since the statements of previous travelers are quoted, taken up as part of its informational apparatus, and are acknowledged then as truthful representations of the Orient. Quetin's *Guide en Orient*, for example, begins its chapter on Egypt with a long quotation from Volney's *Les Ruines*, followed by a long description of the "merveilleuse Egypte" that includes images taken from religious and historical observations of other travelers such as Chateaubriand and Lamartine. Similarly, Murray's *Hand-Book for Travelers in Turkey* includes quotations from Hope's *Anastasius*, Fellowses' *Asia Minor*, Von Hammer's reflections on Constantinople, and Byron's Orientalist poetry. The tourist, therefore, is constantly encou-

1. Following Foucault's use of these terms, "enunciative modalities" means all the attributes and propositions that define the role of the speaking subject, varying from the autobiographical data to qualitative descriptions of the speaker. I will discuss these in more detail in comparing the tourist-guide with the travelogue.

raged to experience the Orient through the mediation of earlier Orientalist narratives: the view of the harbor of Ephesus justifies Byron's romantic description of it, Syria brings to mind Lamartine's religious reflections in the Levant, the Oriental traveling merchant reminds the tourist of such figures in Genesis, etc.

Orientalist tourist-guides appeared almost simultaneously in France and England during the mid-nineteenth century. In France, as Jean-Claude Berchet has indicated, Marchebeus' *Voyage de Paris à Constantinople par bateau à vapeur/Nouvel Itinéraire orné de 50 vues et vignettes sur acier* (1839) was the first of such guides. This was soon replaced by Quetin's more practical *Guide en Orient* in 1846, followed by a series of guides published by Joanne from 1861. In England, it was John Murray, a London publisher, whose *Hand-Book for Travellers in Turkey, Asia Minor, and Constantinople* (1840) and later the *Hand-Book for Travellers in India* (1859) gave him a full monopoly of tourist-guide production. These guides belonged to the same discursive category and held a similar epistemological status as the Blue Books, the British government reports on domestic social conditions. They were, in other words, systematic bodies of encyclopedic knowledge, providing the traveler with every piece of information, from introductory remarks on how to prepare for such an important journey to more detailed description of roads, historical monuments, religions, languages, racial categories and government structures in Oriental countries.

As a result, the tourist-guide as a modern Orientalist discourse is a dispersed, heterogeneous text, belonging at once to different epistemological domains in its representation of the Orient: historical knowledge is provided to situate the Orient in its irretrievable past, while geographical data are given to mark it spatially; ethnographic notes and reports characterize the Orientals and architectural details describe their living environment; general philosophical reflections at the outset prepare the tourist ideologically, while monetary and commercial information provide him or her with a "business report." It is also important to note that these guides were not only designed for travelers in the Orient, but that they were also read by people who had no immediate plan for an Oriental journey but read them, like Orientalist travelogues, to satisfy their desire for knowledge about exotic lands and their racially "Other" inhabitants.

Yet, what most sharply differentiates these tourist-guides, as a discourse "representing" the Orient, from the travelogue that had a similar discursive function is the situation of the speaking subject. The travelogue is a discourse heavily dependent for its textual economy on certain enunciative modalities from which it borrows its authority. The travelogue often, if not always, begins with prefatory remarks, raising and

addressing the general questions of who speaks, in the name of what, and for which particular reasons. Richard Burton's preliminary "words concerning what induced [him] to a pilgrimage" to El Medinah and Meccah provide an appropriate example for the formation of enunciative modalities in the discourse of the travelogue: he introduces himself as a "doughty" soldier-traveller in the service of the Royal Geographical Society of London "for the purpose of removing that opprobrium of modern adventure, the huge white blot which in our maps still notes the eastern and the central regions of Arabia."¹ Not only does Burton introduce the institutional affiliation, which legitimates his discourse, but he also delineates the specific purpose of his travel which in the context of his institutional relation provides him with the authority to recount his journey. A similar discursive justification and legitimization mark the beginning of Volney's *Voyage en Syrie et en Egypte* where he presents himself as a *savant* making certain "observations politiques et morales" in the Orient to satisfy his own and his readers' *passion* for knowledge about the Orientals.²

The tourist-guide, on the contrary, is a discourse in which the statements and their speakers are dissociated from one another, thus allowing the dispersion of the enunciative function. Instead of the "author," it is usually the publisher--John Murray, for example--who takes responsibility for the production of the guide. Even when the name of the editor as the collector of information is mentioned, it is qualified by statements dissociating him from the totality of the text. In the "Preface" to the sixteenth edition of Murray's *Hand-Book for Travellers in India* (1949), the publisher lists the various revisions and reprints, the names of the different editors of its earlier editions, the subtle regroupings of the materials in the process of revising the guide, the reconstructions of the directory and the index, and the additional information which were all added to Captain E. M. Eastwick's first edition, thus denying any central voice in its discourse. Interestingly, the publisher even solicits the help of the tourist, requesting that "errors and omissions may be communicated to Mr. Murray, on a postcard if desired" (vii). The publisher then acknowledges the "voluntary co-operation and courteous assistance freely offered" by Indian government and British officers in the field. Unlike the unifying function of the first-person narrator in the travelogue, the enunciative modalities here imply the dispersion of the speaking subject. The discourse of tourism is no longer the expression of a centralized, consistent and unique subject of enunciation whose prefatory identification defines the autobiographical mode of his discursive production; rather, it is through the dispersion of a plurality of voices and

1. *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, (New York: G. P. Putnam & Co., 1856), p. 17.

2. *Voyage en Syrie et en Egypte* (Paris: Mouton & Co., 1959), p. 22.

the exposure of their discontinuities that the tourist-guide frames its information.

The disappearance of the author as an acknowledged Orientalist in the tourist-guide means, of course, the emergence--and the recognition--of the reader-user as an Orientalist. The travelogue produces its first-person subject ("I") as the site of an act of interpretation--i.e. making "sense" of the Orient--and as someone who is authorized to *make* meaning. The centrality and the discursive authority of the first-person subject in turn implies a mode of exclusion, separating the Orientalist and his experience from the reader whose desire for exoticism can be satisfied only as a displacement of or identification with the enunciative subject's desire, realized in his Oriental journey. Such a differential positioning is often delineated in the very beginning of the travelogue where the traveler describes the difficult conditions of the journey and the egotistical satisfaction in pursuing such an arduous journey--Burton, for instance, makes "no apology for the egotistical semblance of [his] narrative" (p.21)--and the ways in which his account of the itinerary can be pedagogically beneficial to the reader.

The tourist-guide, on the other hand, constructs the reading subject ("you") as a potential traveler and presupposes the realization of its addressee's desire for the Orient. Quetin's *Guide*, for instance, begins by such a recognition as it describes the different itineraries of its implied users based on their hypothetical needs, ranging from a complete tour of the Orient, including every country from Greece to Turkey, to a hurried trip to Constantinople. In contrast to the mode of exclusion in the travelogue, one encounters an obsessive inclusiveness in the discourse of tourism, for it has become necessary to incorporate every kind of traveler in its applied domain. In the tourist-guide there is even a conscious attempt to augment the reader's desire for exoticism and tempt him or her to make the journey by promises of guaranteed satisfaction. Quetin's *Guide* describes "the Orient" as a "théâtre de si grands événements," a "pays de merveilles" where "les pérégrinations du voyageur offrent le plus d'intérêt" (p.1). A more elaborated version of such "travel-agent" blurbs is offered in the beginning of Murray's *Hand-book*:

«You are in immediate contact with nature. Every circumstance of scenery and climate becomes of interest and value, and the minutest incident of country, or of local habits cannot escape observation. A burning sun may sometime exhaust, or a summer-storm may drench you, but what can be more exhilarating than the sight of the lengthened troop of variegated and gay costumes dashing at the full speed along to the crack of the Tartar whip and the wild whoop of the *surugee*?...You are constantly in the full enjoyment of the open air of a heavenly climate,--its lightness passes to the spirits,--its serenity sinks into the mind...» (i-ii)

The very use of present tense is indicative of the way in which the tourist-guide claims the realization of its reader's fantasy as an immediate and realizable reality. The Orient is once again represented as a "natural" theater where the tourist can observe exotically untouched scenery, the local habits and costumes and the exhilarating show of Tartars' colorful troops. The description of the Oriental landscape, ironically, functions as a set of stage directions for the imaginative enactment by the reader of the scene it describes. In the first sentence--"You are in immediate contact with nature"--the would-be tourist is directed by the mediation of the guide to reproduce, rehearse (*répéter*) in his or her mind's eye the exotic original. The tourist-guide, therefore, is a discursive formation that defines its authority in a mediating relation to the reader's desire for exoticism--the desire that in Orientalist travelogues was more the attribute of the narrative subject.

Here the Oriental journey is represented not as the "experimentum crucis" of a privileged subject, to use Burton's terms, but as a recreational, leisurely tour of exoticism available to a wide range of readers and satiated with pleasure, exhilarating experiences, and picturesque encounters--encounters to be produced by the tourist, not described as biographical experience by a narrating subject. I will return later to the political implications of the arousal of such a desire for exoticism in the context of the tourist industry, but for the moment suffice it to say that the desire is not in a relation of exteriority to the discourse of tourism. Rather, the latter is a "formative" element in the discursive formation of the tourist-guide, which has to represent itself as an instrument for the realization of the tourist's desire for exoticism. The tourist-guide, in short, depends for its authority on including within its own discursive practice an exhaustive enumeration of possible positions of the reader's desire.¹

The dispersive nature of enunciative modalities in the tourist-guide also implies a shift from narration to description as the dominant mode of Orientalist representation. What differentiates the representational mode of the guide from that of the travelogue is the non-linearity of its statements, which are neither arranged around the presence of an author nor are they recorded as a direct account of an earlier journey and the experience of the author. Instead, the tourist-guide arranges and organizes its statement according to a mode of succession--or perhaps accumulation--which is entirely characteristic. The series of statements in each section, like the division of the information itself, are not in a relation of enunciative dependency on a speaking subject, but are listed without any thematic or narrative cohesion.

1. In his discussion of the "formations of strategies," Foucault points out that every discursive formation in its theoretical choices depends upon an authority that is characterized by the "possible positions of desire in relation to discourse [se caractérise par les positions possibles du désir par rapport au discours," p.90].

Recalling Walter Benjamin's discussion of information in the "Storyteller," the new representational character of the tourist-guide corresponds to the shift from "experience" to information as the "new" mode of communication. The rise of the tourist-guide occurs during an era when the dissemination of information through the media, such as newspapers, public notices, and governmental reports like the Blue Books, achieves its cultural dominance. No longer is knowledge mediated through the experience of a particular subject, but instead the accumulation of "informative" statements uttered in a dispersive fashion defines the new mode of knowledge.¹

As a body of information about the Orient, the tourist-guide, like the journalistic statement, borrows its authority from a claim to verifiability and not from the experience of a speaking subject. It is for this reason that the tourist-guide encourages its readers to check, confirm or deny the validity of the information it provides, because it is precisely this acknowledgment of the possibility of error that makes the tourist believe what the guide claims. In such an excessively informational discourse, the statement can only be descriptive, for representation cannot claim to be mediated through a speaking subject, but has to hold a mediating relation between the tourist and other sources of information. Recognizing "the absence in Eastern countries of those local records and public notices which are to be found in every town and village of the West," the tourist-guide encourages its consumer--making the tourist feel almost morally obligated--to become an information-collector and join its mechanism of revision and reproduction (Murray, iv). The "will to verifiability," if I may call it so, has the effect of internalizing the gathering of information as a touristic activity. The tourist-guide constructs its reading subject as someone who participates in a positivistic, empiricist operation of "verifying" existing information which, needless to say, has strategic value in the maintenance of colonial power as well as "scientific" value in "mapping" the Orient for the West.

In such a circular system of exchange between the tourist and the guide, information becomes a valorized form of knowledge that requires no interpretation or further explanation for it to be communicated. Here it is empirical accuracy that counts--as opposed to interpretation or "making sense" in the case of the travelogue. The mere listing of statements in an accumulative fashion and their constant modification and correction through an all-inclusive process of revision by the users are the very guarantee of its communicability and truthfulness. Information, Benjamin points out, is "understandable in itself."²

1. The dispersion of the speaking subject, one may argue, also corresponds to the dispersion of power in nineteenth century which has been elucidated by FOUCAULT in *Surveiller et punir* (Paris: Editions Gallimard, 1975). See in particular his discussion of panoptism, pp. 197-230.

2. *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969), p. 89.

Such an informational mode of knowledge relies heavily on what Foucault calls "grids of specification" to present its statement. Whereas the travelogue as an autobiographical discourse often constructs its narrative around the general experience of its heroic traveler, expecting the reader to fill in the narrative gaps through a kind of identification with the narrator, the discourse of tourism is obsessed with ways of specifying the knowledge it provides, thus attempting to cover every possible point of information about the Orient. Each section of both Quetin's *Guide* and Murray's *Hand-Books* begins by an introduction divided into sub-sections on modes of traveling, information on traveling servants, accommodations for travelers, the appropriate presents for the local government--*i.e.*, bribes--charts of monetary exchange, weights and measures, the "character" of the natives, their manners, customs and religion, and a list of useful vocabulary. These are followed by description of the cities, their specific geographical locations, their tourist sights, detailed information about the roads and their conditions, the specific length of time needed to travel them, and so on.

The tourist-guide is thus characterized by an excess of specification, almost to the point of an informational "prattle"--to use Barthes' term¹--suggesting its fear of incompleteness or perhaps a communicational failure. To avoid incompleteness, it packs layers of information in ways that leave no space for interpretation or possible misunderstanding. The description of Gomati, a small, perhaps even insignificant village on the road between Salonica and Mount Athos in Turkey provides one among many examples of the grid of specification:

«Gomati, a village scattered among fruit trees and gardens, in the middle of a narrow steep valley with abrupt and wooded sides. As this Valley descends towards the S., it spreads into a circular basin hemmed in by low and rounded hills, beyond which appear in the distance the sea and the cone of Mount Athos. Gamati formerly consisted of 230 houses. It has now only 130, 70 of which are exempt from taxation. From Gomati, the road descends through the valley into the basin below. 2 1/2 hours brings the traveller to the brow overlooking the Strymonic Gulf, where a new prospect opens at every step, composed of dark foregrounds, with light and airy distances varied by stupendous mountains, and picturesque rocks. At the feet lies the track of the canal, through which the fleets of Xerxes steered; the mountains of Magnesia and Pieria are to the W., while N. and E. are Pangeus and the Mountains of Macedonia.» (pp. 249-50)

I have quoted this description at length to demonstrate the tourist-guide's informational prattling. Not only are the details concerning the agricultural and geographical state of the small village described, but the guide even provides such seemingly unimportant data as the number of households and taxpayers, or the hypothetical piece of information

1. *S/Z* (Paris: Points-Éditions du Seuil, 1970), p. 85.

about the fleets of Xerxes crossing the canal. Such specifications are not so much an acknowledgement of the tourist's need for detailed description of what he or she may want to see as the sign of an obsession with absolute completeness. The tourist-guide is a discourse that has to expend itself through overproduction of detailed information to achieve a sense of totality. Since it cannot derive its sense of completion from the central presence of an author, the tourist-guide must depend on a dispersive accumulation of detail to fill the space between its divided, categorized and classified information.

And yet, the most symptomatic manifestation of the tendency to specify and to classify information appears in the tourist-guide's excessive use of maps, charts and tables. Detailed maps of every geographical location, diagrams of such obscure matters as the ideal shape of the apparatus of the traveler's sleeping tent, and charts and tables of every classifiable piece of information--from the rates of steamer fares, their schedules, distances between every two possible locations, monetary exchange rates, and even insignificant information, such as the revenue of the Knights of Malta at their expulsion in 1789, are furnished. These guides sometimes even include drawings of the touristic sights as if the tourist could not see them for himself or herself. These hyper-organized bodies of information, useful though they may seem to the tourist, point to an empirical pseudo-scientific tradition that valorizes "a corpuscular atomic theory of knowledge and information," as Johannes Fabian has said of anthropological research.¹ Like modern anthropology, the tourist-guide constantly attempts to provide a "diagrammatic representation" of the experience of the tour through the Orient. The tourist is encouraged, through the use of maps, diagrams of the touristic sights, and exact geographical descriptions of the sites, to perceive his or her position in spatial terms and gain visual knowledge of the location. This method of observation, as an extension of the rationalistic and empirical bias towards "graphic-spatial conceptualization," suggests a "denial of coevalness or temporalization" between the European tourist and the native, because the former has to view the Orient outside its socio-historical context. In other words, the discourse of tourism frames the Orient and the Oriental tour in geographical and spatial terms without any views of its socio-historical situation. Even when the tourist-guide provides a "history" of the location, it is often an account of its *past* glory, as it brushes aside the reality of its present state. By concentrating on present geographical features and past images of the Orient, the guide denies the natives any coevalness in the context of the tourist's encounter with them. History here is provided so as to distance the Other, and not to bring him or her closer to the European tourist. The tourist-guide pretends that its description is

1. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia Univ. Press, 1983), p. 106.

eternal by defining a historical "past" to which the Orient and its inhabitants are exiled and a geographical "present" where the tourist and his or her Oriental experience are located. Even though the guide is constantly being revised and updated, which logically makes its textuality temporary and not eternally fixed, its discourse persists in promoting the eternalization of the object. The geo-spatial discourse of the guide erases all the traces of how the Orient happened to be there or became available to the European tourist. Such a vision of the Other, needless to say, corresponds to a "commodification" of the Orient--i.e., the Orient just happens to be there for the use of the tourist-consumer.

In *L'archéologie du savoir*, Michel Foucault points out that since a discourse is a *practice*, and not merely a group of signs or statements, its authority must depend on its function in a "field of non-discursive practice [*un champ de pratiques non discursives*]" (p. 90). For example, the discourse of general grammar had an important function in pedagogic practice, or the analysis of wealth played a significant role not only in the government's political decisions but also in the quotidian practice of capitalism. For the tourist-guide the field of non-discursive practice is the large tourist-industry. The second set of questions I have raised at the outset concerning the ideological status of the discursive formation of tourist-guides and the political implications of the shift in Orientalist travel literature from travelogue to tourist-guide can be addressed only in connection with the new-born practice of tourism. Yet, given the complexities and ambivalences of the power network of Orientalism--especially during its heyday in the mid-nineteenth century--and since the tourist-guide is only *one* among many other discursive practices in such a large body of knowledge, I can offer only hypotheses as to how the tourist-guide functions in relation to the practice of tourism itself and in the broader context of power relations involved in such a hegemonic enterprise.

First, to the extent that the tourist-guide transforms the Orientalist *savant* into a sight-seer by turning the (institutionalized) Oriental site of investigation into a touristic sight, it has a potential for discursive oppositionality, for if one agrees with Edward Said, Johannes Fabian, and James Clifford¹ that the relation between the European subject of knowledge and the Other as the object of his or her study is a "relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony,"² then the problematization of such a relationship is a positive development, at least for the Orientals. This is not to claim that since the rise of tourism every Orientalist becomes a sight-seer, but that Orientalist tourism and its discourse imply--and in fact generate--a new

1. James CLIFFORD, "On Ethnographic Authority," *Representations* 1 (Spring 1983).

2. Edward W. SAID, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978), p. 5.

relation between the Orientalist and the Oriental in which neither the former is an egotistical subject of knowledge, nor the latter an object of institutional investigation and studies. Unlike the Orientalist traveler, the tourist is less concerned with *capturing* the exotic signified than "sliding" over the signifiers of otherness. In other words, what brings the tourist to the Orient is not the "lordly" attempt of earlier Orientalists to understand and to make "sense" of the internal dynamics or the inner workings of Oriental culture and to gain "new" knowledge about them, but the desire to identify the already-defined signs of exoticism as exotic.

In the context of this change, one may view the outcry of harsh criticism of Orientalist tourism by such great Orientalists as Pierre Loti (in *Jérusalem* and in *La Mort de Philae*), Maurice Barrès (in *Une enquête aux pays du Levant*), and others¹, as an indication of the way in which the new industry problematized the status of the Orientalist and depreciated the value of his or her travelogue. No longer was the Oriental journey an exclusive enterprise for the privileged few whose egotistical will to knowledge led them to the Orient in search of new discoveries, but it became an "ordinary," leisurely vacation to escape the daily routine of European life. To use Flaubert's definition in *Dictionnaire des idées reçues*, the Orientalist simply becomes an "homme qui a beaucoup voyagé."

The discourse and practice of tourism also imply a phenomenon of "leveling" the difference between the Orient and the Occident. I have used the term "tourist-guide" throughout my essay without any specific qualification to suggest that much of what I have said about the discursive formation of the Orientalist tourist-guide can also be said of guides for European cities and countries. Indeed, in the mid-nineteenth century there were many guides for France, Italy, Switzerland and Spain, places that were more popular as tourist resorts than the Orient by reason of their proximity and comfort. For the tourist industry, there is no place that can be outside of its domain, since every city, country or region has the potential to be packaged and commodified as such. In such a hegemonic enterprise, there is little difference between, say, Cairo and London, or between Constantinople and Paris. As far as the discourse that represents these cities and the tourist who visits them are concerned they are all different from home, even though for a European a city such as Paris can be simultaneously "inside" and "outside" of it which is not true of Cairo.

But one may advance a second set of hypotheses that are both opposed to and complementary to the first set. The leveling of differences between the Oriental and Occidental resorts by tourist industry and its discourse, one may argue, attests less to a balancing of power

1. As Daniel Boorstin has mentioned, the rise of tourism was also attacked in England by "sophisticated Englishmen" such as John Ruskin who complained about Cook's tours to the Holy Land and other parts of the world. See *The Image*, p. 87.

between Europe and its Other than to a hegemonic dissolution of the Orient in the complex power network of European capitalism and colonialism. On the one hand, the Orient as a commodity in the tourist industry is dissolved into Europe since it is no longer "outside" its economic and power relations. On the other hand, the Orient is also invaded by colonialist and capitalist enterprise, and so becomes a site of European military and commercial operations. As a phenomenon of the most advanced stage of European colonialism, the tourist industry can thus be considered a kind of militarism that violates the Orient culturally and economically by extending Europe's domination. Reflecting upon his departure from Cairo, Nerval makes the following prophecy:

«Ce Caire-là gît sous la cendre et la poussière; l'esprit et les progrès modernes en ont triomphé comme la mort. Encore quelques mois, et des rues européennes auront coupé à angles droits la vieille ville poudreuse et muette qui croule en paix sur les pauvres fellahs. Ce qui reluit, ce qui brille, ce qui s'accroît, c'est le quartier des Francs, la ville des Italiens, des Provençaux et des Maltais, l'entrepôt futur de l'Inde anglaise.» (p. 296)

Although Nerval's mourning can be interpreted as an Orientalist nostalgia for a "pure" Orient, it does point nonetheless to the phenomenon of cultural and economic invasion of the Orient by the European colonizers.

Nerval's prophecy comes true by the time Loti writes his *La Mort de Philae* (1908) in which he describes how the "offensive intrusion" of the tourist industry has brought about the "mort du Caire."¹ Loti describes how the "nouveaux envahisseurs" (the "Cook et Cookesses") violate the Egyptian culture by their disrespectful behavior in the mosques, temples and classical monuments. Loti, of course, does not point out the more prominent aspects of such an intrusion, but one may find abundant evidence for the economic invasion, for example, in Joanne's *Guides* for the Oriental cities, which all begin with a series of advertisements for hotels owned by European colonizers for European tourists. This is not to say that tourism is solely responsible for such an invasion. But as a capitalist phenomenon, the tourist industry creates a new market and generates new businesses to be monopolized by European colonizers at the cost of the native culture and economy, for as Susan Buck-Morss has pointed out, "tourism prostitutes a culture, in the very bourgeois sense of money exchange" (p. 218). Thus, what glitters in Cairo, what grows in Algiers, what shines in Tunis are the European quarters whose development implies the quiet crumbling of the old cities and their cultures on the poor natives.

Furthermore, as a product of the most advanced stage of Orientalism, the tourist-guide itself has an important ideological function

1. *La Mort de Philae* (Paris: Galmann-Lévy, 1908), pp. 8, 17-30. My attention was drawn to this text by Berchet's "Introduction" to *Le Voyage en Orient*.

in relation to the practices and strategies of power involved in European colonialism. Above all, the tourist-guide can be viewed as an ultimate instrument of knowledge (and therefore power) that mediates the relation of the tourist to the sight. As the word "*hand-book*" suggests, the large body of Orientalist knowledge, once a heavy burden upon the traveler's shoulders, presents itself as a *vade-mecum*, a helping hand to be held in the hand and to be carried by every traveler as an ordinary travel accessory. A discursive formation such as the tourist-guide attests to the inception of a *systematic* stage of Orientalist knowledge, in which methods of encountering and observing the Other are now systematically packaged as *the* "objective," complete book to be used uniformly in the field by every traveler, thus eliminating the possibility of deviation from the Orientalist point of view.

In this sense, the tourist-guide makes a new and more fully dominate stage in the evolution of Orientalism. As a guiding manual, the tourist-guide offers the tourist a fully programmed approach to the Orient, mapping a suitable itinerary, designating the appropriate sights, determining the proper activities, and indeed defining the desire for the Orient. In short, the tourist-guide as a *practice* that allows the interplay of relations between Orientalist institutions, the economic interests involved in the tourist-industry, and the socio-cultural processes that determine a desire for Oriental exoticism, perpetuates and strengthens the dominant ideology of Orientalist knowledge through the implantation and dissemination of its informational apparatus.

Department of Comparative Literature
University of Rochester
USA

ARKOUN AND AUTHENTICITY*

Robert D. LEE

From Muhammad Qutb to Mohammed Arkoun the psychological distance is greater than the geographical distance between Cairo, where Qutb lived and died, and Paris, where Arkoun teaches; greater than the contrast in physical circumstances represented by Qutb's cell in Nasir's prisons and Arkoun's university chair. Historian, critic, skeptic, Arkoun overwhelms his reader with sophisticated methodologies selected from the realms of contemporary semiotics, linguistics, anthropology, sociology, and philosophy. Qutb mentions few sources besides the Qur'an and *hadiths*; he seems enmeshed in the "Islamic reasoning" that Arkoun rejects as part of a medieval mentality the Arabs must abandon if they are to come to terms with the present. In fact, Arkoun dismisses the "fundamentalist," "integralist," "authentic" movements within Islam as hopelessly ahistorical, idealistic, unscientific, exclusivist and intolerant, wedded to formulas and rhetoric which serve to mask the ugly realities of the present and to exacerbate tensions in the Islamic world. It strikes me as most unlikely that Qutb, if he had lived, would have been any more sympathetic to Arkoun's brand of social science than is Arkoun toward Qutb's formula for Islamic revolution.

Notwithstanding this apparent contrast, I will argue that Arkoun is himself an exponent of Islamic authenticity, one step more radical than Qutb in a theoretical sense and, perhaps, two or three steps less radical on a practical level. They confront the same questions: how can Muslims act truthfully and effectively in an age when neither abstract reason nor

* Prepared for presentation at the annual meeting of the Middle East Studies Association Toronto, Canada. November 15-18, 1989.

mere faith seems sufficient as a guide? How can Muslims escape the frontal collision of tradition and modernity without losing their own sense of self-worth or their ability to compete in a world dominated by Western technology? Like Qutb, Arkoun confronts what I would call--but he would not--the problem of authenticity.

For Arkoun, "authenticity" in the context of Arab-Islamic thought translates '*asala* in Arabic, a word linked to the Islamic revival movement. The root, '*sl*', is also the root of '*usul*' as in '*usul al-fiqh*' or '*usul al-din*', foundations of jurisprudence, or foundations of religion;¹ a call to '*asala*' suggests a return to the framework of orthodoxy bolstered by "Islamic reason," an apparent reinvocation of the transcendent ideas Arkoun takes to be a cause of alienation in the Arab world. Yet the '*asala*' movement reflects social conditions of the period since World War II: the tensions between developed and underdeveloped worlds, rich and poor, literate and illiterate, bearers of traditional culture and those who paste together fragments of revolutionary ideology, Western culture and the Arab-Islamic heritage.

«The discourse of '*asala*' expresses *indirectly* all these gaps together with all the individual and collective anguish, the living sickness (*mal de vivre*) they bring. In effect, in place of brutally making dramatic diagnoses -which would have the effect of demobilizing energy in a crucial phase -, it espouses the quiet, recognized way of exorcising an illness, the affirmation of self, as a way of rising above obvious difficulties. For that reason, the discourse of '*asala*' is structurally better adapted than other [forms of discourse] to the sociocultural framework of understanding and historic action in the contemporary Maghrib.»²

In short, the call to authenticity reflects contemporary realities (though "indirectly"), but it is escapist in its invocation of orthodoxy as a route to rediscovering the self.

For Arkoun, the '*asala*' movement asserts an exclusive claim to the truth without confronting the problem of truth itself and the historical conditions under which Islamic truth emerged. It is "sociologically true, epistemologically unacceptable."³ He dissociates himself from the term '*asala*', or authenticity, for that reason. Arkoun, however, wrestles with the same problem of finding a standard of truthfulness from which the Islamic world can take its bearings in a world of chaotic change, the problem of locating firm ground which Muslims take to be genuinely theirs and which simultaneously serves them as a link with the world around them. Arkoun describes himself as driven " 1) to understand the Arab-Muslim personality claimed by the nationalist movement, and 2) to

1. Mohammed. ARKOUN, 1984, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, P. 303, n. 6.

2. *Critique*, 303-304.

3. *Critique*, 111-112.

determine the extent to which the modern civilization, represented by the colonial power, should be considered a universal civilization."¹ Finding both these standards based in myth, he searches for a kind of truthfulness to which he can commit himself. In deference to modern European philosophers, especially Sartre and Heidegger, such truthfulness may be called "authenticity"

Arkoun aspires to authenticity defined as the "sentiment of being"², as a way of "being in the world" in a truthful manner,³ as the capacity to work, think and feel from "inner necessity," from "deep personal choice" and with "joy",⁴ as the opposite of externally defined virtue, as creativity and willfulness as opposed to roteness, everydayness and repetition. Writing about development in the Maghrib he asks:

«How can one cure this painful feeling that a large part of what is written or said about the personality of the Maghrib never penetrates the real country [*reste extérieur au pays réel*] and is inadequate or straight out false in the light of the various sorts of testimony groups would provide about themselves if a confining ideology did not limit their creativity, their routes toward intellectual and cultural achievement?»

Truth must thus be concrete, lived, felt, particular. Ideologies, deduced from abstract universals, whether those of the Qur'an or those of Plato, cannot reflect such truth and in fact prevent its emergence. They alienate.

«Why does one encounter in so many citizens of the Maghrib that irrepressible nostalgia for *possibilities* that are deeply felt but always put off, pushed back and put down: the *possibility* of a consciousness coinciding with the immediate circumstances of a territory, an environment, a history, a social order, a language;»

The radical hope of overcoming alienation lies deep within human nature, obscured by "false consciousness." To be at home in the world, to be at one with others and with one's surroundings one must presumably resist those who "put off, push back and put down."

«the *possibility* of a national culture liberated from conventional abstract models (music, poetry, decorative arts, architecture) from the imitation of genres and imported works, from the ideas and tastes of an Arabized or Westernized intelligentsia; »

1. M. ARKOUN, *Rethinking Islam Today*, Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, p. 2.

2. Trilling's distillation of the romantic view. See Lionel TRILLING, 1972, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Harvard.

3. My shorthand for the Heideggerian idea.

4. Friedrich NIETZSCHE, "The Anti-Christ", in *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*, trans. R.J. Hollingdale, Middlesex, Penguin, 1987, p. 122.

The phrase could be lifted from 19th-century German historicist writing; genuine culture springs from within; if culture shapes consciousness, how can consciousness be genuine, if culture is not? Or conversely, how can culture be genuine if consciousness is not? It is not clear which must come first.

«the *possibility* of an integrated sociocultural life, capable of attenuating the sort of internal and external exile that inspires so much literature and popular music and of avoiding the brutal substitution of Saharan and peasant values with those of the industrial world, and of overcoming the longstanding opposition between enlightened, managing elites and the masses attracted by "counter-revolution;"»

The emergence of a new consciousness promises fraternity, and in unity lies the potential for human control over the seemingly inexorable march of modernity. The route to a reassertion of human voluntarism depends on a comprehension and transformation of human consciousness in the context of the world to be managed.

«the *possibility* of a thought finally free to attack, working from the Maghribi example, all the problems we have enumerated *à propos* of Islam, the Qur'an, the Prophet, etc¹. »

The underlying assumption is that modern thought, freed of dependence on universals, can diminish alienation by synchronizing consciousness with social reality.

The themes of authentic thought are all there: insistence that truth must emerge from the particular; radical dissatisfaction with conventional wisdom, both traditional and modern; assertion of the need to liberate human volition from the constraints of ideology and the passivity bred of disuse; and an assertion of the oneness of existence, condition for the overcoming of divergences between internal and external realities.

Arkoun's position on three frontiers--ethnic, geographical, and methodological, gives his work special interest. His Berber origins make him sensitive to the oppressive potential of Arab-Islamic orthodoxy. As a student of Islam who works in France, he relishes his position on the line dividing the Orient from Orientalism and identifies with both and with neither. He empathizes with the complaint of the East about Western scholarship but reproaches both Orient and Orientalism for the same sins: attachment to universals, identification of truth with essences, and neglect of history². A Muslim historian, he pleads for the help of non-Muslims and non-historians in reassessing the relationship of Islamic thought to text, to language, to groups, to power, to time and to place in order to discover those "positivities" that could underpin an "objective" understanding of the "totality" of the Islamic tradition.

1. Preceding excerpts all from *Critique*, 374.

2. See his "Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique", in *As Others See Us*, ed Bernard Lewis, *Comparative Civilisation review*, 1985-86, Nos 13-14.

Arkoun's search for authenticity, broader than the demand for *'asala*, can be understood as a search for foundations in the reconstructed collective memory of the community. It is a search which he says must be carried on in languages equipped with the requisite social-scientific terminology and concepts--hence not Arabic, the language of the Qur'an, much less Berber. It must be conducted in an atmosphere of intellectual freedom, beyond the reach of governments whose authority depends in part upon the defense of Islamic orthodoxy.¹ "The emotion-charged atmosphere prevailing in modern Muslim societies rules out the possibility of scientific study of a large number of sensitive problems."² Not surprisingly, Arkoun's methodology directly reflects the influence of Westerners such as Weber, Durkheim, and Derrida, and indirectly the work of Nietzsche and Heidegger.³ Arkoun roams the frontiers of social scientific thought in a quest for inner passage between East and West, modernity and tradition.

Particularism

Arkoun distinguishes himself from writers such as Qutb or Iqbal by his concern for methodology. Iqbal revived old literary forms to assert the preeminence of human will over orthodoxy and reason, attempting, like Nietzsche and Pascal,⁴ to avoid a scholastic critique of scholasticism. Qutb tried to cloak his radical interpretations of the Qur'an in the garb of orthodoxy,⁵ claiming in effect that transhistoric revelation authorizes the historicization of itself. For Arkoun, the epistemological question is prior to all others: "How *must* one proceed to know what *is* in ancient and contemporary societies?"⁶ [Italics in original.] He would ask Iqbal and Qutb how one can verify the primacy of revelation or of the autonomous individual. The answer, of course, is that one cannot by the rules of science verify those assumptions.

1. Arkoun argues that most academic scholarship has tended to serve the interests of new regimes by portraying a unified, unchanging, Arab-dominated Islam. See his "Society, State and Religion in Algeria (1962-1985)", in *The Politics of Islamic Revivalism*, ed by Shireen T. Hunter, Indiana University Press, 1988, p. 184.

2. M. ARKOUN, 1988, "The topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought", *International Social Science Journal*, August, p. 414.

3. See Allan BLOOM, 1987, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, Part II, on this point. It seems strange for this reason that Arkoun himself uses "authenticity" as a derogatory label for opponents he deems essentialist rather than existentialist.

4. Geneviève LEVEILLE-MOURIN, 1978, *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance: Pascal-Nietzsche*, Paris, J. Vrin, Part III.

5. See for example, Gilles Kepel's analysis of Qutb's definition of *jihād* in *Le Prophète et Pharaon*, Paris, La Découverte, 1984, chap. 2.

6. *Critique*, 206.

Phenomena constitute Arkoun's point of departure. "The absolute is not thought anywhere except in a phenomenal world, in contact with positivities such as matter, life, work, language, power, possessions, value."¹ The statement, a truism, does not foreclose the possibility of absolutes nor deny the power of abstract ideas over human behavior. It merely rejects the possibility that universals can be brought to mind somewhere outside of human experience. If, then, Muslims seek the truth about themselves, they must reexamine not simply the "truths" of revelation but all the particular ways in which those "truths" have been felt, understood, elaborated, justified, fashioned into orthodoxy and experienced in context, over time and within geographical space. They must comprehend, among other things, the modern revivalist use of Islam "*as a refuge, a den, a springboard for all kinds of opposition, social protest, psychological reactions, cultural expressions.*" [Italics in original].² Such an enterprise would require the methods of modern anthropology, psychology, sociology, semiotics, linguistics, economics, philosophy and perhaps other disciplines.

Arkoun calls for interdisciplinary investigation of the process by which revelation became orthodoxy in Islam. The Qur'an is 1) a set of revelations reported orally by Muhammad to his followers, 2) a diverging set of recitations in the newly emergent Arab Empire, 3) a written text developed in an effort to reduce diversity and solidify Arab rule, 4) a foundation for a corpus of codified law designed to unify the judicial practice of a multiethnic, multilingual empire and 5) a reflection of universal truth as revealed to the Arabs³. For Arkoun, understanding Islam means comprehending how and why the fourth and fifth conceptions of the Qur'an ultimately predominated, while alternative understandings virtually disappeared from the collective consciousness of Muslims. He asks why certain ideas gained currency and earned inclusion in orthodoxy while others, earnestly advanced and defended, lost legitimacy. One hypothesis, derived from observation of the contemporary scene: the state always seeks to reduce Islam to a single set of symbols.⁴

Following the logic of Nietzsche and Weber, Arkoun sees the first centuries of Islam as similar to those of every charismatic religion in its efforts to transcendentalize events, actors and scriptures. Muhammad, the Leader, became Muhammad, the Prophet-Model-for-all-men. Judicial practice based on pragmatic efforts to combine Qur'anic precepts with local custom gradually lost ground to the discipline of *fiqh*.

1. ("L'absolu ne se pense pas ailleurs que dans un monde phénoménal..."), Mohammed ARKOUN, 1986, *L'Islam : morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 174.

2. "Algeria", 183.

3. See M. ARKOUN, 1975, *La pensée arabe*, Paris, PUF, pp. 5-7, for a succinct treatment of this theme, which he develops in various ways in many of his works.

4. "Algeria", 23.

The Companions of the Prophet, themselves innovators by necessity, became exponents of orthodoxy through the hadiths, which, sorted, selected and elevated in status, supplemented the Qur'an as a source of the shari'a. And from the Qur'an reciters and the students of the hadiths, divided on many critical matters (such as the status of a Muslim who had committed grave sins)¹, emerged the Sunni 'ulama to claim discovery of a fixed and unchanging law from which honest dissent was not possible. Arkoun emphasizes Shafi'i's role in sacralizing the sunna and empowering the 'ulama to maintain the transcendental nature of the law in the name of science².

These changes occurred under identifiable historical, sociological conditions. Every dispute reflected struggles for power³. The codification of the shari'a helped legitimize the role of both political leaders and the 'ulama. The transformation of positive law into divine law broadened the authority of the 'ulama and, inevitably, benefited some groups while it penalized and excluded others. Saints, mystics and marabouts gradually extended the domain of the sacred to virtually every aspect of life⁴, solidifying the power of the country against the city. Even al-Ghazali's effort to reconcile the rationalism of the Mu'tazila with the mysticism of the Sufis "speaks to the human conscience from a given sociocultural situation [*italics in original*]"⁵, Arkoun reminds us. Yet this historicity of the shari'a and of Sunnism more generally is, for him, an "unthought of Islamic thought."⁶ The particularistic diversity of Islamic thought has faded in the collective memory by dint of the temporal success of all-too-human advocates of transcendental doctrine.

This constataion leads Arkoun to a position of ambivalence toward the Mu'tazila and the falasifa, the rationalist tendencies within the Islamic tradition. As one who pleads for the use of reason in understanding the Islamic past, he necessarily admires those tendencies and regrets their marginality. At the same time, a convinced historicist, he argues that Greek rationalism, by its emphasis on first substance and unchanging

1. See W. Montgomery Watt, 1973, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinborough, University press.

2. *Critique*, chap. 2.

3. Discussing contemporary Algeria, Arkoun writes: "Islam is thus shared, used, disputed, manipulated at many levels, by all social actors with various ambitions, through different cultural tools. The game is social, political, secular; the instruments of the game are found in Islam because it is a rich stock, an illuminated legacy of symbols, signs, signals. That is why I speak about a mimetic competition for the control and exploitation of the symbolic capital, without which no group can gain, keep or exercise power", "Algeria", 184.

4. *Morale*, 51.

5. M. ARKOUN, 1984, *Essais sur la pensée islamique*, 3rd ed., Paris, Maisonneuve et Larose, p. 234.

6. The "unthought" is a theme that recurs in Arkoun's work. For one of the most thorough discussions, see *Critique*, 307ff.. See also *La Pensée arabe*, 88-89.

essence, reinforced the logocentrism of the Islamic tradition.¹ Reason and revelation together produced a medieval mentality that prevailed in the Islamic world through the 19th century, long after an analogous mindset had, he says, undergone erosion in Christian Europe.

Islamic logocentrism resulted from the superposition of philosophy on religion. The Greek concept of reason (which Arkoun terms "dogmatic") as leading man toward Being and pointing toward the True, the Good and the Beautiful helped define the attributes of God. The logical search for first cause led to proofs of his existence and logical, schematic accounts of the creation. From the nature of reason, the attributes of God, and consequent deduction from revelation came the essential axioms for the codification of Islamic law: the Prophet cannot lie, the community cannot agree on error, the companions were reliable authorities on the life of the prophet, etc. Once extracted and developed, these definitions and codes supported the Qur'anic claims of universality and diminished the status of ethnicity.² The search for meaning became identified with the application of logic to text; done right, it is done forever. Only the result need be repeated. Repetition becomes equated with truth.

According to Arkoun, logocentric discourse masks reality and represses the deeper, creative impulses of human beings. "In place of searching for reconciliation with that which is unavoidable in the human condition, it seeks to compensate for the weaknesses of this condition with the promise of future Happiness."³ The "unavoidable" would seem to include differences of perception and language, diversity of economic, social and political condition, conflict among groups of Muslims, all the particular problems of living and dying. In the logocentric vision, those problems appear irrelevant or resolved once and for all; for example, Muslims cannot fight other Muslims, even though they do. The "truth" as it is felt and lived in all its particularity disappears behind the universal as a result of the sacralization of scripture and the transcendentalization of the formative period of Islam. Nietzsche made a similar point about Paul's role in the development of Christianity:

«The life, the example the teaching, the death, the meaning and the right of the entire Gospel--nothing was left once this hate-obsessed false-coiner had grasped what alone he could make use of. *Not* the reality, *not* the historical truth!... The Church subsequently falsified even the history of mankind into the pre-history of Christianity.»⁴

1. *Essais*, Chap. 5; also *La pensée arabe*, 36-45.

2. *Essais*, 195.

3. *Essais*, 231.

4. *The Anti-Christ*, 155.

Far from permitting himself such intemperate language, Arkoun cloaks his assault in social scientific jargon but, like Nietzsche, he aims to critique rationalism in the name of history. He does it by emphasizing the intent of Islamic thinkers rather than their impact. For example, the arguments of the Mu'tazila that both God and the Qur'an could not be outside of time, i.e. "uncreated," if there were only one God, constituted a step toward the historical understanding of Islam. It also provided an opening wedge for the use of reason in the elaboration of ethical judgments, an opening pursued by the philosophers,¹ who sought to engage in "independent, rigorous and critical reflection," even though their work ultimately served, like that of the Mu'tazila, to reinforce an orthodox view. Similarly, Ibn Khaldun can be admired for his attempt at a sociology of belief and power, even though he did not manage to apply his critical methods to the emergence of Islam itself. As a consequence, his dynamic model reflects the substantialist immobility of medieval Islam.

Arkoun argues that Muslims escaped the constraints of logocentrism only in love and death, which were the special preserve of mystics, prophets, and some poets, as opposed to the domain of the theologians, philosophers, jurists, moralists and great literary figures.

«It is there [in some interior space] that there occurs the ultimate struggle between an interior discourse, coincident in fleeting fashion with the feeling of a *different* and original truth, and an exterior, conventional discourse, which, in order to assure communication, is obliged to depend upon repetition. ...It is in the light of that distinction that one can understand the meaning and significance of all the conflicts that have marked religious and philosophic thought.»²

Like other authenticities, Arkoun identifies with the "different" and "original" truth against the conventional, with the interior against the exterior, with that which is felt against that which is thought, with ethnic and sectarian minorities against orthodoxy, with the particular against the universal. Particularity constitutes for him the richness of Islamic culture and the proper focus of the modern historian, who must study the production of universalizing myths and values and the subsequent interplay of myth and reality, universal and particular.

Radicalism

From this notion of Islam as a vast concatenation of particular impulses and feelings, Arkoun derives his radical opposition to all forms of conventional ideology: democratic, nationalist, socialist, or fundamentalist. Each selects abstract postulates from the tradition and erects upon

1. *Morale*, 100.

2. *Essais*, 195.

them an exclusivist claim to legitimacy. Arkoun denies, in the name of science, objectivity and positivity, all such exclusivist claims for their ahistoricism, their neglect of felt realities past and present, their willingness to propagate "false consciousness." "It is a question of subverting all types of traditional discourse about the truth," he writes¹. Like Nietzsche, Arkoun means to attack assertions about essence and substance, whether those assertions are in the theological or philosophical mode. He seeks to undercut what he calls Islamic Reason,² the foundation of the Islamic tradition, as a condition for the reconstruction of an authentic (the term is again mine) way of being Muslim in the twentieth century.

Although Arkoun sees his own task as intellectual rather than political, his work represents a commitment to, even if not a call for, revolution. "The struggle for the emancipation of human beings from the kinds of servitudes they fashion for themselves is inseparably intellectual and political."³ Regimes depend on ideologies, ideologies utilize and cultivate myths that bind and constrain, and these myths depend on the traditional conception of truth for their plausibility. Thus Arkoun's assault on Islamic Reason and upon the "false consciousness" it perpetuates is necessarily an attack upon the regimes, including all existing Arab governments, whose ideologies exploit this consciousness in and fashion whatsoever. It is a plea to hear those muted voices and overlooked experiences which are casualties of the official and scholarly preference for orthodoxy. "... Only those scholars who harmonize their thought with their concrete engagement and their engagement with their thought are engaged in the continuous fight to create new spaces of freedom, to give new intellectual articulations to the silent voices" ⁴

Consciousness is false, for Arkoun, when it does not reflect critical reason and sociological reality. The notion of a transhistoric *shari'a*, essential to the position and appeal of the establishment *'ulama* as well as to groups such as the Muslim Brotherhood, cannot be sustained against evidence of painstaking efforts of the jurists to transcendentalize scripture, sayings and practice. Similarly, the effort to portray Islam either as opposed, in essence, to secular authority or as supportive by nature of any and all governments ignores parts of the historical record, since Islam has at various times and places been both. The transformation of the "Medina experience" into the "Medina model" of Islamic government

1. *Critique*, 33.

2. See *Critique*, chap. 2, "Le concept de raison islamique".

3. *Critique*, 38.

4. M. ARKOUN, "The concept of Authority in Islamic Thought: La *hukma illa lillah*", prepared for *Islam: State and Society*, London, Curzon, 1988, p. 31 in typescript. This is my reworking of the typescript: "But the only scholars engaged in a continuous fight to create new spaces of freedom, to give new intellectual articulations to the silent voices, are those who harmonize their thought to their concrete engagement and their engagement to their thought (*al-'ilm bi'l-'amal wa'l-'amal bi'l-'ilm*)."

further obfuscates the truth. Finally, any vision of Islam as abstract, rational, monotheistic and universalistic--the Islam dear to reformers of a the *salafiyy* movement--neglects the enormous diversity in the way Islam has been lived over the centuries. It denies the sociological reality of popular Islam.

Arkoun's radicalism carries him a step beyond Qutb. Qutb was no less indiscriminate in his attack upon regimes, none of which measured up to his standard of divine government. But for Qutb that standard could be found in the *shari'a*, itself founded upon the Qur'an and the hadiths, viewed as a set of transhistoric principles ready for implementation according to the needs of time and place. Authentic Muslims not only believe in those principles but, like the founding generation of Muslims, interpret them and act upon them in accordance with historical circumstances. This is the sociological condition for truth. But, unlike Arkoun, Qutb does not expose the principles themselves to the critique of modern historical research. He does not ask how and to what extent the principles he enunciates in *Social Justice in Islam* reflect the worldly conditions of the scholars who elaborated them; he accepts the existence of abstract, universal ideas even if human beings can never fully understand or implement them. Arkoun rejects that position as indistinguishable from the apologetics of the *'ulama*. "The *true* truth is thus in a structural situation of tension, of conflict, of mutual exclusion with the official truth " writes Arkoun.¹

This demand for the "*true* truth", valid by both epistemological and sociological standards, secures Arkoun's position among the authentics. At moments Arkoun speaks of the need to know the "objective" content of the Qur'an to utilize the "positivities" of all modern social scientific findings.

«We must undo the intolerable amalgamations, the abusive simplifications, the emotional formulations, the arbitrary demands, the neurotic obsessions that feed false consciousness, which is utilized nonetheless to *raise the consciousness* of the masses for the realization of an historic mission; we must at the same time reinsert in the area thus liberated the positive findings of a critical reexamination of the whole Islamic tradition in the light of the most recent conquests of scientific understanding.»²

Science has usually meant externality and abstraction, and modern social science has dedicated itself to rendering external, hence comprehensible at a different time and place, that which is initially internal and time-bound. Arkoun calls upon social science to understand "l'imaginaire"--that sedimentation of consciousness and conviction that governs so much behavior in any society--and to achieve "if possible . . .

1. *Critique*, 33.

2. *Critique*, 111.

a direct and totalizing reading of the real."¹ But how can Arkoun believe it is possible? Why is not science itself, built on transhistoric procedures and axioms, equally vulnerable to critical examination of the historicist sort? Where does one seek verification of this truth as the subverter of all others?

In the face of such questions, Arkoun backs off from the dichotomy of true and false:

«One can only speak of an continuous epistemological critique to reduce to a minimum the error factor of the consciousness. In this sense, one can say that "false consciousness" is that one which is not concerned with turning criticism back upon itself.»²

He resorts to a disclaimer: there is no such thing as innocent discourse or innocent method, which is to say that he, too, works from a particular perspective in history. Yet there reverberates through Arkoun's work an underlying faith in the truth-producing capacities--if not at this stage then at the next--of modern social science.³ His revolutionary fervor stems from a faith that the pursuit of knowledge will liberate human beings from the strictures imposed by the coincidence of state, party, religion and national culture--a coincidence he calls "heavy with threat for the *quality* of the civilization that Muslims wish to found."⁴ He would free human beings from the realm of myth generated by the purposeful propagation of exclusivist, arbitrary visions of the past by exposing them to "true truth" and "true reality."

Arkoun suggests that the contemporary revival movement seeks to replace one sort of alienation with another.⁵ It combats the inroads of Western idealism with a reassertion of Islamic essentialism; it fosters a widening of the gap between the realm of myth (*le réel imaginaire*) and the pluralistic, particularistic realm of popular belief, which is a part of the *réel vrai*.⁶ For Arkoun, the scientific study of Islamic history would elimi-

1. M. Arkoun, 1982, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 24-25.

2. *Critique*, 150.

3. In talking about his concept of committed Orientalism, "Islamologie appliquée", he writes: "Le problème se pose, ici, de savoir comment l'islamologie peut et doit intervenir. Il ne suffit sûrement pas de s'en tenir à la méthode "neutre" descriptive, non engagée de l'islamologie classique; mais on ne saurait non plus opposer aux postulats de l'attitude croyante ou aux certitudes agressives du discours idéologique, la marche 'assurée' de la pensée scientifique. Il nous semble indispensable d'assumer à la fois *toute* la complexité de la situation historique en quête de vérité." Is he warning here against arrogance and contempt, or is he expressing reservations about the reliability of modern social science? I see some of both. *Critique*, 50.

4. *Essais*, 303.

5. Arkoun argues that the current movement of Islamic resurgence continues the *islahi* mode of thinking rather than reexamining the genesis of that thinking and its roles in Islamic history. "Rethinking", 8.

6. M. ARKOUN, 1988, "Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain", *Arabica*, XXXV, p. 28.

nate alienation by validating all dimensions of collective memory and undercutting the capacity of any one dimension to advance itself as the proprietor of truth. As the totality of the Islamic experience - thought and unthought, external and internal, learned and popular - the truth frees Muslims to be themselves.

It is also possible that science, by according legitimacy to a vast range of behavior and identifying truth with the understanding of that totality, effectively isolates every individual, save the scholar, from truthful behavior. If there exists no truth divorced from the social circumstances in which it is formulated, what is the significance of liberating the human will? One is "free" to will anything one's circumstances permit (perhaps one should say "compelled" not to will anything but that which is sociologically true) or one is "free" to will the scientific truth either by an act of faith (false consciousness?) or because one is "compelled" by reason. Where, then, lies the domain for autonomous human action that underlies Arkoun's radical attack on the strictures of Islamic Reason and the regimes that exploit them?

Voluntarism

As a radical, Arkoun believes in the capacity of human beings to reshape their world. As a historicist, he takes all truth to be a product of human mediation. As a philosopher-historian, he understands history as a product not simply of material circumstances but of the ways in which human beings have understood those circumstances and sought to manipulate them. He believes intellectuals have a duty to be committed because they have the capacity to make a difference. But as a critic of substantialism in both its Greek and Islamic versions, he rejects the notion of the autonomous individual, endowed by nature with reason and free will, and as social scientist he regards human beings as less free than they would like to think they are.¹ He is, in short, ambivalent about the ability of human beings to shape their own destiny.

Arkoun's understanding of the role of intellectuals in history accounts for at least some of this ambivalence. Like others, he is critical of the traditional Orientalist enterprise of squeezing from the great texts the essence of Islamic civilization--not so much because the Orientalists overestimated the impact of ideas and neglected the material factors but because they did not emphasize the human origins of the ideas, the development of the doctrines, the gradual transcendentalization of certain notions and the delegitimation of others. Concrete human beings mediate truth. Thus, to understand Islamic truth one must under-

1. He speaks of achieving liberation from the Cartesian mode and softening Marxism, *Essais*, 306.

philosophers, the great sufis, etc. It was the mediators, the intellectuals, who generated orthodoxy--and it was they who, both intentionally and unintentionally, closed off the escape from a "medieval mentality."

They did not, of course, spin out ideas in disinterested fashion. Arkoun notes the degree to which ideas emerged to cover dynastic solidification, the bid for influence of the *`ulama*, the popular effort to undercut religious authority or the effort to lift Islam from its position as creed of the Arabs to that of universal religion. Ideas reflect circumstances imperfectly; as a result, the "collective conscience" to which they give rise may diverge significantly from both the original and subsequent historical circumstances. This is the origin of "false consciousness" seen as affecting the behavior of the masses more than that of the elites, whose critical reason can and should carry them beyond. The vital question, for Arkoun, is why the efforts of the Mu'tazila, the philosophers and Ibn Khaldun to rethink the truth in the light of experience withered for lack of pursuit. He accepts the judgment of a Von Grunebaum¹ and others about the stagnation of medieval Islamic thinking but wants, by searching for reasons, to explore avenues of escape. That's what he means by "applied Islamology"²--an Orientalism that is both scientific and practical, rather than an Orientalism in which "one is more and more content to note the differences in mentalities and the uselessness of any effort to reduce them."³

For Arkoun, the Mu'tazila took a first step toward historicism. By bringing the Qur'an into the created realm, they opened the way to understanding the hadiths as the imperfect efforts of human beings, starting with the prophet, to elaborate and interpret God's will as expressed in the Qur'an--efforts necessarily subject to the critique of human reason. They challenged the efforts of the *`ulama* to solidify their own power at the expense of the caliphs by posing as the guardians of a fixed, eternal *sharia*, unamenable to amendment through human reason, and they opened the way toward innovation, which, by the emerging standards of mainstream theologians, constituted blasphemy.

Arkoun applauds this radical, historicizing thrust of the Mu'tazilites but notices both sides of the sword. He writes of them:

«Reason must intervene independently of revelation, as is established by the existence of aesthetic judgments outside the Islamic framework. In this case, reason is based upon natural, necessary--and

1. See *Essais*, Chap. 8.

2. *Critique*, Chap. 1.

3. This is judgment about what he sees as "retrogression" in French Orientalism. *Essais*, 306.

therefore universal--knowledge: that is how the Mu`tazilite method . . . relates to that of the philosophers.»¹

By imbibing Greek essentialism, they located the foundations of reason beyond history even as they were attempting to bring the understanding of revelation more thoroughly within it. They sacralized and desacralized at the same time, a fact which made it possible for someone like al-Ashari to strengthen orthodoxy by incorporating aspects of the reasoning developed by the Mu`tazilites, while rejecting most of their doctrine. The Mu`tazilite effort ultimately contributed to the reinforcement of the "medieval mentality," antithetic to human voluntarism and to a complete understanding of the Islamic tradition.

Like Gramsci (and like Said, who cites Gramsci), Arkoun sees human action mainly as a product of a hegemonic collective consciousness² whose roots lie both in unreflected adherence to immemorial ways and in essentialist, rationalist dogmas that serve to legitimate those mores. For most individuals, and even for most intellectuals, the collective consciousness (*l'imaginaire*) guides action, but he calls upon the few capable of critical reason to undertake the Mu`tazilite enterprise of separating the power structure of the Islamic world from "all the theology of self-will (*self-arbitre* as opposed to *libre-arbitre*) developed during the centuries in the societies of the Book."³ The question modern intellectuals must ask is this: "*Under what verifiable conditions does the idea of truth acquire such strength as to command the destiny of an individual or produce a collective history?*"⁴ [italics in the original] By inquiring about the origins of truth and understanding the mechanisms by which it is propagated, they escape the clutches of both the Islamic tradition and Cartesian visions of modernity. By asking why one version of truth prevailed over another and why certain avenues of thought were traveled while others were not, the intellectuals reconstruct the Islamic past as a series of human actions and inactions in which further episodes are possible but not necessary⁵. It is the intellectuals who rescue human voluntarism from essentialism and determinism via an understanding of the totality of the Islamic experience.

Unitarism

One is tempted to say that Arkoun thinks the intellectual can step outside the stream of Islamic history and then, enriched by a complete

1. *Morale*, 100.

2. *Critique*, chap. 3

3. *Critique*, 38.

4. *Critique* 33.

5. *Essais*, 306.

picture of its meanderings, walk purposefully back into it without fear of being carried away. Yet Arkoun would reject that analogy for its similarity to Plato's parable of the cave and the suggestion that the shadowy multiplicity of life is mere illusion, to be stripped away if essential truth is to be understood. For Arkoun, the very idea of escaping shadows and illusions is itself illusory. In fact, every trip outside the cave constitutes an historical event, identifiable in space and time, and every intellectual who reenters to preach the Truth contributes to division and even anarchy. There is no innocent discourse. There is no stepping outside history. But is there then no escape from anarchy? Does Islam explode under the pressure of historicist criticism into a thousand fragments all deprived of truth value? Arkoun's particularism and voluntarism lead him (and other authentics) to the brink of nihilism, from which he must fashion a retreat if he is to seek solutions to the problem of false consciousness as he promised in undertaking practical Islamology. His commitment drives him toward the search for meaning within history.

Arkoun seeks to demonstrate the oneness of the Islamic experience. His critique of the manipulation of Islam for both conservative and radical purposes depends upon an empirical confirmation that the Islamic reality is plural and upon an historical account of the development of plurality out of a single tradition. The Islam of the Muslim Brotherhood and the Islam of revolutionary Islam are false not only because they are not what they pretend to be, i.e. representatives of the only true Islam, but because they underrate the degree to which the Islamic tradition is one in all its diversity. Liberation comes from the reconstruction of wholeness. The problem, he says, is to "re-member a domain of meaning that has broken up (*éclaté*)."¹ This double invitation to recall and to put back together is the key image of his unitarian impulse.

What is one to recall? What is one to put back together? Arkoun speaks of the "Qur'anic fact" as the basis of, and quite intellectually separate from, the "Islamic fact" to which it gives rise. For him, there exist certain axiological values, articulated in the Qur'an, which constitute the bedrock of Islamic discourse. The Qur'an distinguishes positive from negative values by sets of criteria. By the names it assigns to God, by its discussion of the need for Witness, by its assertion of the concepts of Community and Law, it established a framework for thought and action.² Islamic history can be understood as the projection through time of this axiology.

Arkoun sets down ten propositions that help define such a projection. They deserve comment.³

1. *Critique*, 7.

2. *Morale*, 40.

3. *Critique*, 132-133. I have paraphrased.

1. *The Qur'an is a set of meanings that give rise to many doctrines.*

In place of essentialist commonalities shared by all human beings, nonetheless divided (even Muslims) by experience, Arkoun suggests an experiential unity of all Muslims stemming from the "Qur'anic fact."

2. *The Qur'an includes both transhistoric messages and practical, ideological advice.*

"Messages" necessarily suggests problems of transmission, decoding and interpretation. The unity of the "Islamic fact" lies not then in the truth-bearing content of the Qur'an but in the factual unity of the all messages and advice it has generated.

3. *The interpretation of the Qur'an cannot be "closed."*

He refers to the efforts of the jurists to codify the *shari`a*, elevating selections of hadiths to the level of Qur'anic revelation and declaring the season for interpretation "closed." Unlike reformists who tried to demonstrate the irrationality of closure in the light of the transhistoric rationality of the Qur'an, Arkoun's "cannot" represents an assertion that it is impossible to circumscribe factual multiplicity with essentialist rules. The perceived need to "close" demonstrated the openness and plurality of the tradition.

4. *The Qur'an cannot be reduced to ideology.*

Ideology links ideas with action. But Arkoun has already said that Islam has been understood as sets of both abstract ideas and recipes for practical action or inaction. Puritanical, revolutionary Islam has periodically insisted upon tight linkage between principles and action in its assaults upon both the abstract Islam of the Sunni establishment and the political passivism of sufism and popular Islam. Reduction to ideology would constitute closure.

5. *The totality of interpretations constitute the whole tradition.*

This seems to be a tautology, if "tradition" is understood as a stream of history generated with reference to the Qur'anic fact, rather than some fixed set of ideas or practices located in a single period and place. Yet there may be more: the assertion that a totality of particulars does in fact constitute something unitary and therefore whole. Wholeness connotes health, solidarity, community, lack of alienation, autonomy, authenticity.

6. *The whole tradition deserves anthropological investigation.*

The focus must be on the human elaboration of the tradition--the material culture, the myths, the texts, the doctrines--in the totality of its manifestations which constitute its wholeness. Why? Not just because the "Islamic fact" is there to be studied but because the salvation of the

Islamic world depends upon a correct understanding of the tradition as a whole. The search for authenticity drives investigation.

7. *Each part of the tradition has functioned as an exclusive system.*

8. *After reconstruction of the whole tradition, each particular tradition must get rid of its exclusivity, its intolerance.*

Here is the normative political message. Each group, confronted with knowledge of the whole historical tradition, understood with the tools of modern social science, must overcome its false consciousness as privileged purveyors of truth.

9. *There currently exists no privileged way to determine what is true Islam.*

This seems contradictory, for Arkoun has just proposed a proper way to understand Islam. He seems to mean that no essentialist argument, built upon unprovable assumptions about ultimate reality, can prevail over others, while social science, denying itself such assumptions, may eventually succeed in supplying a satisfactory alternative--perhaps not "true," and hence not exclusivist, but truthful in its portrayal of the human situation, hence authentic.

10. *Disputes must get first attention; the corpus of selected, "authentic" hadiths must be reexamined to understand temporal reasons for selection and deselection.*

Arkoun acknowledges that the process of reexamining the Islamic tradition may be a long one, even if many scholars, Arabs and non-Arabs, Muslims and non-Muslims, participate in the task. For one thing, Arkoun wants a survey of not just what has been thought but that which as remained unthought, by which he means that which is unthinkable (e.g. atheism); that which is beyond the limits of scientific thought, hence not yet thought; that which is masked or hidden; that which is rejected in the course of scientific development; and that which is simply forgotten¹. Burdened with this enormous task, applied Islamology must begin at points where need is most acute. Scholarship must be imaginative and committed to the reduction of conflict through scientific elaboration of a unitary "Islamic fact". That is his project.

Does the project lie within or outside the Islamic fact? If it lies within, then how can it qualify to provide a privileged truth? If the truth is not privileged, how can it be used as a weapon against false consciousness? If it is privileged, must not its claim precede and exclude all others? Must it not be intolerant of intolerance? If the project lies outside the experience it describes, then it seems not to differ substantially from European Orientalism. Enhanced, perhaps, in its

1. *Critique*, chap. 10.

ability to produce privileged truth by virtue of distance, it is also diminished in its capacity to transform by persuading those within from a perspective of understanding?¹

In recent work, Arkoun suggests ever more insistently that a satisfactory understanding of Islam must go beyond the "Qur'anic fact" to reflect upon the religious impulses that gave rise to all three "societies of the Book."

«And because the Bible had already introduced these same figures [found in the Qur'an] with the same dialectical opposites and the same intention of ontological fixation, we can say that human unity is rooted in a religious imagination that goes beyond the strict Koranic formulation. Thus we are referred to a more radical unity--that of the myths and symbols that have nourished and produced the entire history of man in the realm of what can be called societies of the Book, that is those subject to the phenomenon of Revelation, handed down in the Holy Scriptures.»²

He laments the historical movement of Islam, through the development of legalism and orthodoxy, away from this sense of unity. Even the introduction of philosophy pushed in quite a different direction, toward an "imagined unity," which ultimately served to further separate revelation from history. Only the mystics, and especially Ibn `Arabi, preserved a feeling for "man as religious subject"--drawn toward the immersion of self in God.³ It is not surprising that the modern revival movement has used mysticism to rally its troops. But Arkoun finds this an inadequate shortcut through the forest of divisive traditions of the Islamic world. Unity comes not from mysticism but from a critical, anthropological understanding of mysticism as well as all other manifestations of religion in the societies of the Book.

Arkoun's project seems to lie both inside and outside the Islamic experience: it seeks to reconcile within and without, understanding and explanation, particularism and unity, sociological and epistemological truth. The starting point must be from within--from the side of understanding, particularism, and sociological truth: Islam as it is felt and practiced. But reflexive thought necessarily seeks explanation of such a particularistic understanding and its sociological validity; it moves beyond its own limits to see itself as one aspect of the particularistic chaos of Islamic life and Islam as one example of a scripture-dominated society, one of the societies of the Book. Then, fortified with a persuasive account of its place in the world, the project eliminates the exclusivist claims of its initial, internal belief structure. Internal truth, thus reformed, coincides with external reality. Epistemology reinforces

1. See his reproach to Von Grunebaum, *Essais*, chap. 8.

2. M. ARKOUN, 1987, "The Unity of Man in Islamic Thought", trans. R. Scott Walker, in *Diogenes* 140, p. 54.

3. "Unity", 58.

sociology as grounds for legitimacy, and explanation coincides with understanding, theory with practice, thought with action. The drive for authenticity, seemingly particularistic in its thrust to discover the true Arab-Muslim personality, ends up pulling Muslims toward a unitaristic perspective without universals.¹ Such is the difficult path Arkoun tries to walk.

Problems

The commonalities between Arkoun's ideas and those of a committed revivalist such as Muhammad Qutb stem from their common dedication to the problem of authenticity. Confronting the inadequacy of either faith or abstract reason as a basis for action, they ask how Muslims can reshape their world without abandoning either reason or faith. The reformists (salafi) such as Muhammad `Abdu tried to bring together reason and faith, but Qutb and Arkoun impose a further requirement: the reconciliation of reason and faith with sociological realities. They work within the same field but from different premises with different methodologies and different approaches to concrete political problems.

Modernization

The call for authenticity arises from a rejection of both tradition, as the legitimation of customary behavior, and modernity, understood as belief in a rational, secular truth producing economic and social progress. Arkoun's position fits that conception of authenticity. Yet, unlike Qutb, Arkoun identifies with the modernist, Westernist camp by arguing that modernism has been misunderstood. In the Islamic world, the name Mustafa Kemal, who applied Enlightenment ideas in Turkey, has been equated with modernism. But he did not understand, any more than had the Enlightenment itself, "the real game of social forces at work²" behind the ideas, the relationship between ideas and context. For Arkoun, modernism itself (or perhaps one should call it postmodernism for the sake of clarity) has come to reject the essentialist understanding, characteristic of both the theological perspective and of Enlightenment philosophy.

1. The reference is again to the two impulses Arkoun says have guided his intellectual quest: "1) to understand the Arab-Muslim personality claimed the nationalist movement, and 2) to determine the extent to which the modern civilization, represented by the colonial power, should be considered a universal civilization." *Rethinking*, 2.

2. M. ARKOUN, 1984, "Positivisme et tradition dans une perspective islamique: le cas du k malisme", *Diogen * 127, july-september, p. 92.

For Arkoun, the most advanced, progressive elements in the West no longer espouse any version of essentialism, whether it be Cartesian rationalism, liberal secularism or Marxist determinism; as a consequence, the zealots need not "exhaust themselves" in polemics against values no longer held in the West, i.e. against Kemalism.¹ Instead, the East must join the West in an effort, barely begun, to achieve historical understanding of human hopes, fears, myths, truths and action. Historicism constitutes the core of what Arkoun thinks is the modern (or postmodern) attitude, and defined in that way, modernity becomes for him--as it seemed to be in the age of the *nahda*--a global imperative. The Enlightenment, like Islam, becomes not just a source of values but an object of inquiry: what does it owe to all three major monotheistic religions? to what extent is it an accidental, internal product of the West? to what extent does its secularism constitute a phase of human maturation in society?²

This unambiguous endorsement of modernity, or postmodernity, seems to put Arkoun in quite a different camp from Qutb. His faith in social science, his language, his frank distaste for those who repeat old wisdom in defense of their positions, his contempt for "integralism",³ his image of himself as a part of a scientific community rather than a religious one--all these factors set him apart from Qutb and apart from the contemporary revival movement as a whole. Yet this apparent distance narrows as one compares visions of the future.

Qutb and Arkoun both contemplate new beginnings. Arkoun deplores the efforts of a Qutb to search for first principles, saying that the origins of these truths must be reexamined, if human beings are to be rediscovered in all their potential. In a sympathetic critique of Ibn Tufayl's *Hayy ibn Yaqzan*, he discerns an intuition that "*la table rase* or the radical beginning of knowledge is possible"⁴--a hint, for him, of Ibn Tufayl's incipient modernity. Arkoun himself seems to believe in attempting a *table rase* through the reconstruction of history. "Still today we are witnessing fresh vigor in the demand for a radical beginning: not only on the terrain and with the means of philosophy, but in the more and more rigorous practice of all the human sciences."⁵ For him the starting point for a new "Founding Action" must be an anthropological conception of the state of nature rather than a return to the principles of revelation--man as essentially nothing rather than something (such as "self", as Iqbal suggests.) "Radical thinking refers to the biological, historical, linguistic, semiotic condition shared by people as natural

1. *Morale*, 180.

2. "Positivisme", 93-94.

3. See his discussion of al-Jundi, *Critique*, 105-112.

4. See *Critique*, chap. 11.

5. *Critique*, 347.

beings."¹ Yet Arkoun's belief in the possibility of a radical *recommencement* remains just that: a belief, like others. While its character is derivative of human knowledge rather than revealed, it is the basis of the knowledge from which it derives. While it liberates, it cannot liberate from the burden of that first principle, which is a problem for him but not for Qutb, who acknowledges the necessity of faith as a point of beginning.

Both Arkoun and Qutb contemplate a coming together of Muslim and even non-Muslim worlds. Arkoun calls for the immediate participation of all scholars in a grand campaign to understand the particularistic nature of all truths including those passed on by Islam. For him, social science will increasingly permit the interpretation of particularity as function of totality and enable Muslims to be at one with themselves and with the rest of the world. The overcoming of the gulf between East and West through the common endorsement of scientific methodology paves the way toward reconciliation within Islam. Qutb, on the other hand, foresees a world increasingly subdued by a newly triumphant, regenerated Islam. Unity comes from action rather than reflection.

Both seem to believe in progress despite distrust of Enlightenment ideas in which the Western notion of progress has been based. For Arkoun, part of what is lacking in the "medieval" understanding characteristic of the Islamic world until the 19th century is the idea of progress. God dominated all levels of existence in that mentality, science and thought were confined to sacred space and time, observation and experiment were contested, and knowledge was seen as a kind of intellectual dreaming about essential truth². Yet Arkoun, like Qutb, finds neither idealistic nor materialist thought an adequate foundation for a doctrine of progress. What has made the West surge forward, according to Arkoun, is not just the victory of reason over faith but the triumph of science over reason. Western science moved beyond its essentialist foundations, while Islamic philosophy and science, ensnared in a theological ambience, lost its critical impulse and the capacity to reexamine its own assumptions. Ibn Khaldun, empiricist and social scientist though he was, could see no escape from universal necessity. Neither could Sir Isaac Newton or Karl Marx, but the West moved beyond Newton and Marx, and the Islamic world did not rethink the conclusions of Ibn Khaldun, or even pay much attention to them.

Can progress, then, represent any more than a possibility? Qutb and Arkoun both try to demonstrate the capacity for human improvement. For Qutb that capacity is innate. For Arkoun, it comes from reflection about the historical generation of human culture. Both insist that human beings are responsible for making what they will of themselves; improvement appears problematic, accidental, possible but scarcely

1. "Rethinking", p. 8.

2. *Essais*, chap. 1.

inevitable. Both thinkers, products of the twentieth century, nonetheless insist upon the inevitability of progress among human beings free to choose it.

That apparent contradiction hangs especially heavy over Arkoun. Social science cannot establish unambiguous definitions without resort to "false bourgeois universalism,"¹ he warns. Its vocabulary "depends on the social dialectic characteristic of each society and each historical phase."² How then can one define in an unambiguous way a pattern of evolution one might call "progress?" He speaks of the inevitable march of science and the concomitant decline in the ability of religion to monopolize the production of truth. But I see not what makes that march inevitable nor how one could call that march "progress," if one eschews an essentialist definition of the concept. He says the task of social science is to "articulate the multiplicity of human discourse by means of the *constantly revised* principles and methods of objective knowledge."³ But if principles and methods are constantly revised, whence comes the unchanging standard by which one may judge whether revision constitutes progress or retrogression? And why does ever greater knowledge of human diversity free human beings from the perceived necessity of going in any particular direction, including the way in which science is presumably marching?

Arkoun sees reality as the standard. Science produces ever more accurate images of reality, which is itself changing. Science must change to keep up and to respond to its own self-critique, constantly abandoning the standards it creates. But, as Nietzsche observed, such an exercise demobilizes and demoralizes. Zarathustra finds consolation in the hypothesis of eternal recurrence, but Arkoun prefers to retain the doctrine of progress through a double act of faith: a belief that science can elaborate a truth within history that goes beyond history, and a belief that such a truth will be followed. Qutb at least acknowledges an unverifiable belief in an enduring standard. He is, however, no more explicit than Arkoun in recognizing as mere conviction the belief that human beings, re-exposed to the truth, will choose it with greater consistency in the future than in the past.

Every society depends to some degree on myth, *l'imaginaire*; there can be no complete escape. Perhaps Arkoun would say that the myth of progress constitutes the prerequisite for constructive action in the twentieth century. Is not the myth of progress a fixed part of the modern world like the scarcity of oil or the existence of atomic weapons? Can one compete in a progress-oriented world without embracing the myth and behaving as if it mattered? The myth of progress necessarily perpetuates an element of false consciousness insofar as it offers

1. "Positivisme", 106.

2. *Critique*, 208.

3. *Critique*, 121.

images of a lifestyle that may well be unachievable; it represents compromise of the radical historicist project to subvert all inherited values; it cannot be guaranteed without sacrificing human responsibility. Yet it must for practical reasons be preserved as a foundation for hope and an incentive for group action. Such might be Arkoun's response.

Equality and Group Action

As a revolutionary strategy, Arkoun's position suffers not just from its relative lack of utopian lure. It also depends upon free speech as the condition for intellectual activity, upon the intellectuals as a force for mobilization of the society, and upon the legitimation of all subgroup identities as a means of generating unity. However logical and laudable these presuppositions, they tend to further diminish the plausibility of group action. Free speech guarantees argument about what should be done, intellectuals have rarely been able to mobilize mass support, and equal status for subgroups creates a plurality from which unity must be painstakingly constructed.

Arkoun writes admiringly of Tawhidi, who expressed bitterness against a society that, despite Qur'anic injunctions, continued to value persons more for their backgrounds than for their actions¹. Tawhidi showed interest in some of the questions Arkoun deems vital: Why do societies tend to reject those who are different? How do standards of conventionality emerge? How can one jurist declare illicit that which another permits? Arkoun sees Tawhidi as a defender of equal human subjectivity.

For Arkoun, Tawhidi's instincts push the modern historian toward an extended range of interests. He or she must look at all ethnic and professional groups, at the forgotten as well as the renowned, at those who were not guardians of high Islam as well as those who were. Equal subjectivity means each national and subnational area deserves historical, sociological and anthropological analysis with the aim of understanding how norms were imposed and how values lived.

Equality means, from Arkoun's perspective, the equal right to speak and be heard, but such a right can only be exercised if free speech is permitted.

«To let all sectors of the society speak is a new demand that can in reality be satisfied only under political regimes won over to freedom of thought, of expression and of publication.»²

For this reason, existing regimes in Muslim countries constitute, by their intolerance of dissidence and of scientific research, double

1. *Essais*, 108.

2. *Critique*, 215.

obstacles to the achievement of group identity with the totality of the Islamic experience: by their heavy propaganda on behalf of a mythical past, they render dangerous the position of a scientific historian bent upon reexamining the inherited wisdom, and they repress in the name of national unity all popular expressions of minority culture. Opposition groups are no less dedicated than the government to the utilization of Islam for political purposes and no less opposed to all critical study of Islamic issues.¹ Minority groups seldom speak for themselves, and intellectuals are not free to explore the historical terrain in which minorities and majorities diverged--the terrain from which genuine, authentic unity might be reconstructed.

As one would expect from an intellectual, Arkoun expects more from himself and his colleagues than from the masses. It is they, the intellectuals, who must examine the whole of the Islamic tradition and communicate the result to the "undivided and naive consciousness of the believers."² For that reason, they must work from within that consciousness, avoiding excessive intellectualization; they cannot ignore popular belief, as did the exponents of nahda, whether salifiyy or liberal, in the late nineteenth and early twentieth century.³ They cannot dismiss the whole of the Islamic tradition as irrelevant to the present, as did the exponents of Arab revolution in the 1950s and 60s. Nor, conversely, can they steep themselves in the tradition, neglecting both critical epistemology and sociological realities, as have the establishment 'ulama. For Arkoun, citing Weber and sounding like Gramsci, it is the intellectuals who must elaborate meaning for a society. But where are those intellectuals in the Arab-Islamic world today? Too many "false intellectuals" have accepted cooptation by repressive regimes in return for all too hasty training, he says.⁴

In an early work, Arkoun joined Iqbal in emphasizing the role of modern poets in portraying the Arab-Muslim condition in concrete, comprehensible terms.

«One is justified in saying that it is in and through the new poetry that the most radical revolution has been accomplished in the Arab-Islamic milieu since the 1950s: not a destructive revolution (*haddama*), as the opponents claim, but a transmutation of the collective sensibility, an enlarging and reanchoring of the imaginary.»⁵

He saw poetry as a critical link between the intellectuals and the masses.

1. M. ARKOUN, "Algeria", 184.

2. *Critique*, 112.

3. See *La Pensée arabe* for a discussion of the evolution of modern thought.

4. *Critique*, 239.

5. M. Arkoun, L. Gardet, 1978, *L'Islam : hier, demain*, Paris, Buchet/Chastel, 244.

«It is in modern poetry, much more than in official pronouncements, that marginal persons and *petits salariés* can, to the extent that they have access to it, find the most adequate expression of the deaths, births and renaissances of which they have been more or less confusedly the subjects.»¹

Even if such poetry explicitly rejected religious belief and propounded Marxist ideology, it nonetheless put Arab Muslims in touch with themselves and their past. The poets represented those who, themselves capable of getting outside the Islamic experience and gaining perspective, could potentially move the public imagination from within.

The passage of but a few years, marked by the sharp successes of the Islamic revival movement, seems to have undermined Arkoun's optimism about the role of the poets. It is the followers of Qutb, cloaking a revolutionary message in traditional terms, who have won the ear of the masses, not the secular, revolutionary poets. The revivalists have successfully mobilized group action on the basis of "true faith" against believers and non-believers alike. In Arkoun's view, such groups are bent on injecting a new sort of false consciousness, a new source of alienation to replace older ones, further complicating the task of demythification, which falls to the "genuine" intellectual. It is not clear to me from Arkoun's later work how under these conditions he thinks the "true" intellectuals might be able to generate an effective political movement to compete with either the establishment or the revivalists. His own work, largely written in French and filled with philosophical and sociological terminology, is inaccessible to any but the community of scholars.² Between his conception of the Islamic "totality" and the mobilization of a popular consciousness of that "fact" there would seem to be chasm of Himalayan proportions.

Institutions

Institutions constitute the key to authenticity and the great stumbling block, for Arkoun as for other authenticists. Amidst repressive institutions, intellectuals cannot perform their essential roles. Under the barrage of propaganda emitted by the authorities, the masses seem unlikely to escape false consciousness. Shored up by fragments of Islamic revelation and elements of Western reason, institutions depend upon coercion as a substitute for constitutional solidity. They must eventually crumble. But on what grounds can more durable institutions be constructed in the absence of essential truth?

1. *Hier, demain*, 245.

2. He recognizes the problem and argues that one must work from "within" the "integralist" position, which is sociologically "true", in order to "maintain communication". See *Critique*, 111-112.

Arkoun says constitutional fragility characterizes both East and West. In the Islamic world, power is traditionally seen as derived from the caliph but divine authority lies in texts. The caliph, at least in the Sunni community, can and must apply a universal *shari`a* to an enormous diversity of peoples attached to differing statutes and differing versions of the *shari`a*. If he seeks to unify by coercion, as did the Umayyads, he appears illegitimate; if he concerns himself with a highly abstract law, far removed from the diversity of Islamic life, he consigns himself to the dustbin of history, as did the later `Abbasids. The Islamic attachment to text puts authority in the hands of the *`ulama*, who have fashioned not one truth but many of them in time and space. Contemporary historical analysis portrays the *`ulama* as creators of the texts they have come to guard, defenders of both orthodoxy and dissent, partisans of order and, occasionally, advocates of revolt.¹ Yet, without the caliph, the *`ulama* lack power just as the caliph, without the backing of the *`ulama*, lacks authority². Only the Shi`i belief in the imams, direct inheritors of the spiritual powers of Muhammad, avoids such a dilemma by bestowing divine sanction upon an institution, the *imamate*.³

In the West, according to Arkoun, the problem is different but analogous. Power lies with mere human beings but legitimacy depends upon Divine Reason. Popular sovereignty conflicts with self-evident truths. Liberalism proposes a secularization of authority which, if ever completed, would deprive the liberal faith of its certainty and authority. Western institutions stand, in fact, upon a contradictory mixture of faith and reason that may be no less precarious as a foundation for contemporary government than is Islamic theory. Legitimacy depends upon processes created upon a presumption of absolute truth that has been eroded, leaving the processes themselves hanging without visible support.

Arkoun sees threat in this generalized crisis of legitimacy. "Paradoxically, the more the foundations of authority are contested, the more the hold of the State is strong and omnipresent."⁴ In both East and West, says Arkoun, the state has used propaganda as well as force to compensate for inadequate legitimacy. In the West the propaganda overemphasizes the discreteness of religious and political domains, whereas equivalent propaganda in the Islamic world often presumes their identity. For Arkoun, no state has ever foregone the use of religion, heroes, and historical memories in seeking to justify its authority; on the other hand, in contrast with most advocates of revival, he believes that

1. See *Morale*, chap. 2.

2. Arkoun defines orthodoxy as "official religion resulting from the collaboration of a majority of the so-called *`ulama* with the State". "Authority", p. 11 in typescript.

3. *Morale*, 134-146.

4. *Critique*, 156.

no state could utterly obliterate the distinction between religion and politics.

«We should not forget that man agrees to obey, to be devoted, and to obligate his life when he feels a "debt of meaning" to a natural or supernatural being. This may be the ultimate legitimacy of the state understood as the power accepted and obeyed by a group, community, or nation. The crisis of meaning started when each individual claimed himself as the source of all or true meaning; in this case, there is no longer any transcendent authority. Relations of power are substitutes for relations of symbolic exchanges of meaning. To whom do we owe a "debt of meaning?"»¹

Although Arkoun criticizes existing Muslim states for their manipulation of Islam and the Islamic opposition for its ideological use of religion for secular purposes, he sees both the personal and political need for religion as a source of ultimate meaning in East and West alike.

The question is whether religion is central or marginal to political life. It has been central in the Islamic world, he says, because the bourgeoisie has not been sufficiently strong to impose separation and because the clergy, steeped in theology, have exercised judicial power². Centrality comes from historical development rather than revelation; the societies of the book, despite similarities in revelation, have taken rather different paths. Arkoun favors marginality because it leaves more room for a plurality of meanings and personal freedom.

«What happens to the real status of the person when the right to think, to self-expression, to publish, sell and buy all kinds of writings is strictly controlled by the ministry of information or "national guidance?" ...For a Muslim ... the struggle for the *right of the mind to truth* [italics in original] has always been waged from within a closed dogmatic system.»³

Commenting upon the efforts of the contemporary Islamic movement to construct model constitutions and to formulate an Islamic declaration of the rights of man, Arkoun writes:

«Thus the political vision of these great texts is directed more toward the propagation of a mobilizing vision of utopia in response to the Western challenge than toward proposing precise programs for institutional reform, for the conquest of citizen rights, for an emancipation of civil society such that the State would lose its 'monopoly of legitimate violence.'»⁴

1. *Rethinking*, 24.

2. *Critique*, 210.

3. M. Arkoun, 1988, "The Topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought", *International Social Science Journal*, August, pp. 407-422.

4. *Morale*, 162.

That sentence may well sum up Arkoun's own agenda by default. He shuns mobilization, but how does one set about the "emancipation of civil society" without mobilization, and how does one mobilize without myth? The ability of the intellectuals to articulate a comprehensive understanding of the Islamic past and to liberate the masses from "false consciousness" depends upon their ability to work and think freely; it presupposes institutional reform of a revolutionary sort, which seems implausible as long as the State uses "false consciousness" to bolster its monopoly over the legitimate use of violence. Intellectuals on the outside, operating from safe, liberal, Western redoubts, must lead the way. "The emotion-charged atmosphere prevailing in modern Muslim societies rules out the possibility of scientific study of a large number of sensitive problems."¹ For Arkoun, Western-style political institutions, permitting Western-style social scientists to function, seem to be a prerequisite for the achievement of Islamic authenticity.

Such a formulation of Arkoun's argument is unfair in at least one respect. Arkoun sees Western social scientific methodology as the route toward comprehension of the Islamic experience, and he appears to regard elements of the Western political tradition as fundamental to the process of reconstruction--not in either case, however, because of, or in spite of, their being Western. Authenticity means moving beyond negative identification and retaliation,² beyond the "ideology of combat."³ The freedom to rethink one's past depends upon freedom of speech and freedom of the press. The validation of all aspects of the Islamic experience implies tolerance, group autonomy, mutual respect of rights-- polyarchy, perhaps, to use Dahl's term, rather than the *millet* system.⁴ The rejection of essentialism and exclusivism necessarily drives religion towards marginality and the State toward a secular paradigm. In short, Arkoun appears to endorse the findings of Western political science, not for their origins in the West but for their basis in science. Social science conducts the search for Islamic authenticity, and social science directs construction of new institutions consistent with that tradition.

In some sense Arkoun's project is my own. From the failure of social science to either describe or prescribe the course of development, he deduces not the need to abandon social science but a caveat for its improvement. His quest for authenticity depends upon a social science that is both objective and subjective, capable of understanding the

1. "Topicality", 414.

2. The reference is to Nietzsche.

3. *Pensée arabe*, 117.

4. Robert Dahl, 1976, *Polyarchy*, New Haven, Yale

world as it is and as it has been, capable of founding judgments about what should or should not be done, yet mindful of the "cognitive respect"¹ due all human beings and the possibility of ultimate meaning. He attempts to reconcile truth as feeling with truth as understanding.² The task is perhaps impossible, yet the alternative is a choice between utter relativism, in which every felt "truth", however objectionable, enjoys equal status, and the elevation of an abstract truth, whether Islamic or Western, to a position from which all others can be criticized and excluded. In the first case, social science has a large audience and nothing to say; in the second, it proclaims with conviction to the believing few, without regard (or perhaps with disdain) for those who disagree and disobey. As a social scientist, I share with Arkoun a distaste for such a choice, and am compelled, therefore, to empathize with his endeavor.

A part of the attractiveness of his proposal resides in its relatively low propensity for generating violence, compared with other theories of authenticity. By showing why history belies the claim of any group to a monopoly on Islamic truth, he wishes to dampen the fires of sectarian conflict. By defending popular Islam as a sociological truth deserving of the same respect as Sunnism, he puts himself at odds with the impulses of the salifiyy movement and of secular, nationalist thought, both dedicated to the unification of belief and the centralization of power. By suggesting that the totality of the Islamic experience constitutes the truth from which reconstruction can begin, he hopes to forge unity without the kind of conflict engendered by claims of exclusivism. "One would try not to defend the truth of a faith but to understand faith as truth."³ Moreover, Arkoun speaks little of struggle (*jihad*), with its violent overtones, and has backed away from poetry, with its tendency to focus on the individual search for authenticity even unto death, as the vehicle by which the masses could come to comprehend the true Islamic past. It is the intellectuals who must open the way for Muslims to come to terms with themselves by reckoning scientifically with past and present alike--in an atmosphere of tolerance, free speech and free publication. Unlike Qutb and Nietzsche, Arkoun extols not the will to act but the will to think.

There may nonetheless lurk behind Arkoun's project a latent potential for violence. While he opposes all groups who proclaim their version of utopia, he speaks of discovering the truth about Islamic history. How all portions of the community would shuck their false consciousness--i.e. their confidence in the truth-value of their beliefs--and embrace this "re-membered" truth he does not explain. Who are the intermediaries between intellectuals and masses? If not the poets, and if

1. Peter Berger, 1976, *Pyramids of Sacrifice*, Garden City, Anchor.

2. See Jean Duvignaud, 1970, *Change at Shebika*, trans. Francis Frenaye, Austin, U. of Texas, for an interesting discussion of that problem in the analysis of a Tunisian village.

3. *Lectures*, 21.

not the clerics, then who? By failing to lay any plausible basis for group action, he avoids both potential conflict and any chance for realizing goals. Although it might be plausible to argue that the truth would prevail within liberal institutions--themselves almost entirely foreign to the totality of the Islamic experience--his case for those institutions does not go beyond the need for freedom of expression. That they could emerge everywhere in the Islamic world without a group to champion and defend them seems unlikely, at least as unlikely as Qutb's conflict-avoiding idea that true Muslims will submit voluntarily to the sovereignty of God, after revolting against the sovereignty of mere mortals.

The problem with Arkoun's formulation lies with its rejection, on one hand, of any and all privileged truths, and its espousal, on the other, of the superior truth-generating capacity of social science. Critical of those who start from an act of faith in the "true Islam" and exhort believers to struggle in its behalf, Arkoun nonetheless evinces a faith of his own, qualified though it is by acknowledgment that social science has not yet achieved truth and that no discourse is innocent. Yet he seems to believe the truth can be found, false consciousness overcome. While he is not yet prepared to do battle for the glimmer of truth-to-come, and while he himself might well have scruples about doing so in any case, why would others show such restraint? His all-encompassing tolerance could scarcely afford to brook the intolerance of those who regarded it as just another truth among many. Such status would transform its character, just as it would entirely alter the nature of Qutb's Sunnism, maraboutism in the High Atlas, Ismailism or any of the other variants of the Islamic tradition Arkoun sees as mere fractions of a total truth. Exclusivism is intrinsic to the truths they represent, just as it is intrinsic to the idea of social science he advocates.

Arkoun appears overly sanguine in his hope for more general tolerance and understanding. His starting point for common understanding among Muslims is the "Qur'anic fact." He directs us to turn back still further, to the religious instincts common to societies of the Book, for a more general framework of mutual comprehension. "One must hope that gratuitous sermons, false promises and calls for struggle among men will be less and less important obstacles to the return of creative and liberating expression, in the domain of culture as in that of religious testimony in behalf of the Absolute."¹ But does not Arkoun's insistence upon radical beginnings--man as nothing before the onset of culture--necessarily presuppose particularism and division? Even if one begins from the societies of the Book, the question is still how common experience distinguishes this group of human beings from another--from East Asians or Africans, for example. To see Muslims as fundamentally shaped by the "Qur'anic fact" is to see them as different

1. M. ARKOUN, "Islam: Les expressions de l'Islam", in *Encyclopedia Universalis*, p. 212.

from non-Muslims, as well as diverse in their historical experience with the Qur'an. Starting with particular aspects of human experience, can one ever build a persuasive case for the oneness of Islam much less societies of the Book or humanity as a whole? Can one ever demonstrate that the human species is united in its experience though not in its essence? The aspiration may be more flawed than Arkoun's pursuit of it in the study of Islamic history.

Colorado College

ISLAM, PENSEE ISLAMIQUE, ISLAMISME

Mohammed ARKOUN

L'étude "Arkoun and Authenticity" que présente le professeur Robert D. Lee dans ce numéro spécial de *Peuples Méditerranéens* me fournit l'occasion de revenir sur les appels que je lançais dès 1974 "Pour une islamologie appliquée" (texte repris dans ma *Critique de la raison islamique*, pp. 43-64).

Je noterai d'abord que plusieurs collègues anglophones se sont intéressés à l'ensemble de mes écrits, alors qu'aucun Français jusqu'ici n'a jugé bon de critiquer, compléter ou prolonger mes positions et propositions pour dépasser l'islamologie érudite et descriptive par l'islamologie appliquée. Cette situation paradoxale, puisque la majeure partie de ma production est rédigée en français, traduit clairement l'option méthodologique et épistémologique qui continue de prévaloir dans l'islamologie d'expression française (j'englobe donc la production des Maghrébins en français). En gros, je dirai que l'islamologie classique continue d'avoir en France de solides représentants avec notamment R. Arnaldez, D. Gimaret, G. Monnot, A. Turki, M. Chodkiewicz.... Je m'empresse de préciser que dans mon esprit, cette islamologie n'est pas dépassée et ne saurait être abandonnée. Les travaux récents des collègues que je viens de nommer comblent des lacunes considérables et intolérables; un immense chantier reste ouvert pour des chercheurs rigoureux qui, comme D. Gimaret et G. Monnot, préservent la meilleure tradition de l'école philologique dont les collègues allemands restent, cependant, les grands représentants (je pense aux travaux exemplaires de Joseph Van Ess, de T. Nagel, de B. Johansen...). L'ouvrage de

D. Gimaret sur *Les Noms divins en Islam*, la traduction en cours du grand livre du *Shahrastâni* par le même D. Gimaret, G. Monnot et J. Jolivet (1er volume paru en 1986) réjouissent par leur richesse documentaire et soulignent, en même temps, les retards considérables dont souffre actuellement cette pensée islamique si abusivement invoquée, sollicitée, manipulée tant par les mouvements islamistes que par beaucoup d'observateurs occidentaux.

A côté de ces "classiques" dont il est facile de trouver des représentants hors de France, il y a la nouvelle vague des chercheurs qui s'intéressent aux manifestations contemporaines de "l'islam" avec les méthodes et les problématiques des sciences sociales et politiques. Le style américain prédomine incontestablement dans cette seconde orientation. En France, on a voulu "moderniser" la recherche, la rendre plus réaliste, plus concrète, plus éclairante pour l'action en rompant avec une islamologie classique prisonnière des textes anciens et en s'installant dans la courte durée de l'histoire immédiate. A cette tendance se rattachent les nombreux titres sur l'*islamisme* distingué de l'islam, mais pas toujours ou pas correctement de la pensée islamique. Les mouvements d'essence politique et sociale qui se sont multipliés durant les années 1970-80, soit dans le sillage des Frères musulmans connus dès les années 1930, soit dans la mouvance de la "Révolution islamique", ont monopolisé l'attention des meilleurs chercheurs qui ont ainsi imposé, en Occident, avec leur autorité scientifique, les images désormais bien ancrées de l'islamisme radical, du radicalisme islamique, de l'islam intégriste, du fondamentalisme islamique, etc. Dans toutes les langues occidentales, une littérature redondante, pesante, souvent superficielle, coupée des précieux enseignements et de l'histoire avec son irremplaçable perspective sur la longue durée et de l'anthropologie moderne avec ses confrontations entre le local et le global, la connaissance mythique et la connaissance historique; cette littérature envahissante conditionne aujourd'hui non seulement la vision des décideurs politiques en Occident, mais plus gravement encore l'imaginaire social des pays européens - en premier lieu la France - où vivent d'importantes minorités d'immigrés musulmans. Emportés par des succès médiatiques qui accentuent les effets négatifs de cette littérature, bien des auteurs ne s'aperçoivent pas qu'ils renforcent par leurs choix méthodologiques et leur renoncement à toute critique épistémologique, l'impact idéologique de ces mouvements islamistes dont le discours est transcrit, répercuté dans des ouvrages "scientifiques".

Les excès ainsi commis ne sont pas compensés par l'attention que mérite un autre islam qui, pourtant, existe dans les mêmes sociétés où les politologues ne voient qu'intégrisme, fondamentalisme, radicalisme... : je veux parler de l'islam *libéral*. Depuis 1970, date charnière qui marque la fin du nassérisme, de l'idéologie laïcisante et socialiste de la Révolution *arabe* et les débuts de l'idéologie islamiste encouragée par Sadate déjà, je relève un seul titre qui retient le courant de l'islam libéral :

c'est encore un collègue américain qui a eu le mérite de réagir contre la primauté de l'islamologie *islamiste*, si je puis dire : Léonard Binder a publié à Chicago en 1988 : *Islamic liberalism. A critique of development ideologies*. Je ne dirai pas que cet ouvrage rend convenablement justice à une jeunesse très ouverte, avide de modernité, prête à toutes les révisions critiques, mais réduite au silence par la conjonction de trois pouvoirs *objectivement* solidaires : le pouvoir des islamistes qui monopolisent la rue, les moyens d'expression officiels ou officieux; le pouvoir des Etats qui partout ménagent les activistes islamistes ou se livrent à une surenchère mimétique sur la défense et l'illustration de "l'islam", un islam fonctionnant, dès lors, comme l'unique capital symbolique manipulable pour s'octroyer la légitimité; le pouvoir enfin de cette armée de chercheurs occidentaux qui répercutent, comme je l'ai dit, le discours islamiste - dans ses versions contestatrices et officielles - et font silence sur ce que j'appellerai l'islam silencieux ou refoulé dans le silence.

Deux événements de dimension intellectuelle et culturelle ont souligné les fonctionnements de l'imaginaire "occidental" dévoyé par l'alliance des trois pouvoirs que je viens d'indiquer : l'affaire Rushdie qui a déchaîné la fureur de l'Occident; l'affaire du "foulard islamique" qui, bien que limitée à la France, révèle clairement la donnée majeure que je vais maintenant analyser.

Depuis une vingtaine d'années, je parcours aussi bien le Monde musulman que le Monde occidental; je donne des cours spécialisés dans les universités et des conférences publiques très suivies. Partout, on me demande de conseiller des titres d'ouvrages qui permettraient d'entrer non pas seulement dans le domaine de l'islam comme religion, histoire, culture, pensée, mais dans ce vaste et persistant contentieux entre ce qu'on appelle couramment, et si improprement, "Islam" et "Occident".

J'ai toujours ressenti une profonde, insurmontable gêne à répondre à une demande si légitime. Du point de vue de ce que je nomme l'islamologie appliquée, je suis obligé de dire que les meilleurs titres en circulation ne peuvent être recommandés qu'avec beaucoup de précautions et de recommandations.

J'accepte le concept d'authenticité tel que le travaille Robert D. Lee pour le rendre opératoire dans une quête de scientificité jamais achevée, toujours ouverte et remise en chantier. Mais je n'emploie pas moi-même ce terme que je critique sévèrement depuis que les islamistes - notamment en Algérie où j'ai fréquenté pendant douze ans le fameux séminaire de la Pensée islamique - ont fait l'usage abusif que l'on connaît du concept d'*asâla*.

Je crois avoir montré que ce qui distingue l'islamologie appliquée de l'islamologie classique et de la littérature politologique et, davantage encore, de toute la production islamique depuis les *salafiya* du XIXème siècle jusqu'aux radicaux actuels, c'est le projet d'une *Critique de la Raison islamique*. Que la grande majorité de mes collègues

"orientalistes" restent indifférents jusqu'ici à toute approche de l'islam s'inscrivant dans le projet d'une *Critique de la Raison islamique* souligne, à la fois, leur refus du débat épistémologique, leur assurance tranquille à propos des découpages arbitraires qu'ils opèrent dans l'objet d'étude, leur indifférence à intégrer l'islam dans une stratégie d'ensemble visant à une théorie moderne du phénomène religieux. Orientalisme et orientalistes sont pour moi des termes intellectuellement et scientifiquement désuets depuis longtemps; c'est pourquoi je ne me suis pas engagé dans la discussion suscitée autour d'E. Said (cf. mon intervention à Princeton, "Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique", 1985, pp. 90-113).

On objectera que la critique des sources historiographiques, les débats sur l'authenticité du *hadith* et la construction de la *shari'a*, les recherches sur la transmission du texte coranique, les origines du *kalâm* bref tout ce travail de tri philologique des sources fondamentales de la pensée islamique comportent implicitement ou explicitement une critique de la raison islamique. Je ne vois pas la nécessité de montrer une fois de plus ici, les insuffisances épistémologiques de ce travail dont je répète qu'il est nécessaire comme *étape* vers un chantier plus vaste, plus complexe où toute critique de la raison islamique atteindrait immédiatement, indissociablement les trois raisons théologiques qui ont produit et imposent encore les théologies juive, chrétienne et islamique autant que la raison à l'oeuvre dans la métaphysique classique (au sens où l'a critiquée J. Derrida). J'ai donné cette définition-programme des théologies monothéistes qui ont fonctionné et fonctionnent toujours comme des *systèmes culturels d'exclusion réciproque*. Personne à ma connaissance n'a encore pris au sérieux cette définition, comme j'ai tenté de le faire en proposant une problématique historique, sémiotique, sociologique, anthropologique du phénomène de la Révélation; en ramenant l'attention aux "Ecritures Saintes" comme corpus linguistiques qui ont donné naissance à des corpus seconds, indéfiniment multipliés dans toutes les sociétés et les conjonctures historiques. (Cf. mes *Ouvertures sur l'islam*, J. Grancher, Paris, 1989).

Les travaux d'I. Goldziber, J. Schacht, G.H.A. Juynboll, D.S. Powers..., si critiques pour l'histoire des sources du droit dit musulman, ne comportent aucune trace de ce qui doit être une critique de la raison juridique en Islam, ce qui suppose une ouverture sur une autre discipline peu pratiquée encore, même en Occident : l'anthropologie juridique. Je renvoie pour cette dernière et ses apports méthodologiques et épistémologiques à N. Rouland, *Anthropologie juridique* (PUF, 1988). (Cf mon compte rendu dans *Droit et Cultures*, 1990/1). R. Brunschvig enrichissait ses études sur le droit par de substantiels apports d'histoire sociale; mais lui non plus ne percevait pas l'intérêt et l'urgence d'une critique de cette raison juridique dont on décrivait et décrit encore les procédures, sans décrypter ses postulats organisateurs.

J'insiste sur ce point parce qu'il permet de mettre en évidence la marginalité scientifique de ce qu'on nomme l'islamologie. Les défauts que dénonçait Claude Cahen en 1955, dans la formation des historiens de l'Orient musulman, demeurent, hélas, vrais avec quelques correctifs qui ne modifient pas le statut de la discipline parce que les études islamiques restent institutionnellement confinées dans ce qu'on nomme les départements d'études orientales, Middle East Studies ou Near-Eastern languages. C'est dans ces départements voués surtout à l'étude des langues et des littératures qu'on est censé devenir philosophe, historien, sociologue, anthropologue, linguiste, etc. A moins que, déjà formé dans l'une de ces disciplines, tel chercheur abandonne sa maison natale pour venir acquérir quelques éléments d'arabe, de turc, de persan, pour bricoler ensuite une discipline sans statut défini : l'islamologie.

La critique de la Raison islamique englobe celle de la raison philosophique, de la raison théologique, de la raison juridique, de la raison historiographique. N'est-il pas significatif de la marginalité de l'islamologie de voir encore paraître des ouvrages sur l'islam utilisant une littérature historiographique qui n'a jamais fait l'objet, à ce jour, d'une lecture déconstructive pour en montrer la structure mythique, les fonctions littéraires, l'impact sur l'imaginaire religieux, bref les contenus psychologiques très riches pour l'histoire des mentalités, des visions collectives, les structures anthropologiques de l'imaginaire, donc, dans cette mesure même, *inadéquates* pour écrire une histoire linéaire, chronologique, factuelle surtout pour les deux premiers siècles de l'Hégire! Or ce sont les siècles que le discours islamiste contemporain érige en Temps inaugurateur du modèle d'action historique défini et mis en pratique par l'Islam primitif et brandi comme une alternative bien supérieure aux "modèles destructeurs" imposés par l'Occident "matérialiste".

Construction typiquement mythologique qui trouve ses éléments, ses fragments, ses "arguments" dans la littérature des *akhbâr* (la *sîra*, le *hadith*, les premiers historiographes), elle-même, déjà, transfiguration et mythologisation du Temps inaugurateur (610-632 prolongé par la littérature des *akhbâr* jusqu'en 661 avec le mythe des califes bien guidés, *Khulafâ Râshidûn*, ou des Imams manifestés, puis cachés).

On voit, par cet exemple, comment l'islamologie appliquée conjugue rigoureusement toutes les méthodes et procédures critiques de l'islamologie érudite et celles, indispensables aujourd'hui, de la critique de *tous* les discours, de la déconstruction pour mettre à nu les *épistémés* sous-jacentes aux discours d'hier et d'aujourd'hui.

Par delà l'exemple islamique, la critique de la Raison islamique atteint, comme je l'ai dit et comme l'a bien vu Robert D. Lee, la question centrale de notre modernité : à savoir les structures anthropologiques de la rationalité et de l'imaginaire, les rapports de tension entre l'une et l'autre et donc le problème philosophique de la pluralité des logiques, des cohé-

rences rationnelles, des codes culturels. Alors seulement, l'islam et la pensée islamique seront désenclavés, arrachés au ghetto où les enferme une Raison occidentale toujours triomphante et souveraine dans l'évaluation de toutes les traditions culturelles selon les normes d'une modernité elle-même en rapide mutation.

Tandis que la Raison islamique a cessé de fonctionner de façon critique depuis la disparition d'Ibn Rushd (m. 595/1198), Ibn Khaldûn (m. 809/1406), Shâtibî (m. 790/1388), Ibn Taymiyya (m. 728/1328), la Raison souveraine grandie en Europe, soutenue par ses conquêtes scientifiques, technologiques et économiques, a procédé aux découpages que l'on sait dans l'étude des sociétés et des cultures. Les contestations idéologiques élevées par les Musulmans contre des découpages arbitraires irritent les "orientalistes", mais les confortent aussi dans leur souveraineté. Voilà pourquoi, il me semble urgent de revenir à la critique radicale de tous les discours produits par tous les types et tous les niveaux d'exercice de la raison. Des intellectuels français de grand renom se sont scandalisés quand j'ai évoqué, dans une interview mémorable au journal *Le Monde* (15/3/89), la nécessité d'une critique de la raison des Lumières, pensant, à tort, que je voulais protéger ou faire prévaloir la raison islamique!! Un tel malentendu, sur un texte pourtant clair, atteste la permanence d'attitudes de pensée liées à une conception hiérarchique des civilisations et des cultures. Aucune raison constituée et prétendant constituer d'autres raisons ne peut aujourd'hui échapper aux efforts de dépassement, de révision, de renouvellement que poursuit la pensée moderne. Tout mon objectif, depuis près de trente ans, est de soumettre tout l'héritage arabe et islamique - ce fameux *turath* qui constitue le thème organisateur de l'idéologie arabe contemporaine - au même radicalisme critique appliqué aux sociétés d'Occident (ou plus exactement à tels secteurs de ces sociétés, car même en Occident il y a des domaines protégés).

Je ne vois pas pourquoi les "islamologues" resteraient en retrait par rapport à ce travail et continueraient à se réfugier derrière l'argument du "respect" des croyances musulmanes et de ce que les musulmans disent et écrivent sur eux-mêmes. Je répète qu'il s'agit d'un engagement épistémologique, c'est-à-dire de l'esprit humain en quête de sa propre émancipation hors des contraintes, des passions, des ignorances qui affectent la validité, la légitimité, la crédibilité de ses productions.

Références bibliographiques

- ARKOUN M., 1984, *Critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- ARKOUN M., 1985, "Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique", in B. Lewis, E. Leites, M. Case ed., *As others see US. Mutual perceptions, East and West*, International society for the comparative study of civilisations.
- ARKOUN M., 1989, *Ouvertures sur l'islam*, Paris, J. Grancher.
- BOULLATA, Issa J., 1990, *Trends and issues in Contemporary Arab Thought*, State university of New York press.
- GIMARET D., 1988, *Les Noms divins en Islam*, Paris, ed. Cerf.
- ROULAND N., 1988, *Anthropologie juridique*, P.U.F.
- SHARABI Hisham ed., 1988, *The next Arab Decade: Alternatives futures*, London, Boulder.

DE L'ORIENTALISME A L'OCCIDENTALISME

Hassan HANAFI

L'orientalisme comme champ de recherche s'est ouvert en Occident avec les Temps modernes, et s'est maintenu de la Renaissance jusqu'à aujourd'hui. Il apparaît donc avec le deuxième cycle de l'histoire de l'Occident, après l'époque classique et les pères de l'Eglise, l'époque médiévale et les scolastiques. Il parvient à son apogée au XIX^e siècle.

Victime de l'historicisme de l'époque de sa constitution, de l'analyse pointilleuse indifférente aux significations¹, l'orientalisme exprime davantage le sujet qu'il ne décrit l'objet. Il trahit la mentalité de l'Occident plutôt qu'il ne saisit l'esprit de l'Orient. Il est motivé par le souci de rassembler le maximum d'informations utiles sur les pays d'Orient : l'Occident, dans son expansion hors de ses frontières naturelles, cherche à mieux comprendre pour mieux dominer. L'orientalisme classique, pour une grande part, appartient à la culture coloniale de l'Occident comme l'impérialisme, le racisme, le nazisme, le facisme, l'idéologie de l'hégémonie et de la suprématie européenne.

Ce jugement sans nuance est sans doute sévère et douloureux, mais réel au plan de l'*inconscient historique* des peuples.

1. Voir notre analyse du scientisme de l'orientalisme : *Tradition et modernisme, notre position vis-à-vis de la Tradition ancienne*, Le Centre arabe pour la recherche et la publication, Le Caire, 1980, pp. 77-108.

L'occidentalisme est une discipline qui se construit dans les pays du tiers-monde, afin de compléter le processus de décolonisation. La décolonisation militaire, économique et politique est incomplète sans une décolonisation scientifique et culturelle. Tant que les pays décolonisés seront objets d'études, la décolonisation sera incomplète : la décolonisation ne s'achèvera qu'avec l'affranchissement de l'objet devenant sujet et la transformation de l'observé en observant. L'objet étudié dans l'orientalisme deviendra le sujet étudiant dans l'occidentalisme.

L'occidentalisme est un contre-champ de recherche qui peut se développer en Orient, pour étudier l'Occident du point de vue du monde non-occidental. L'Occident devient objet de recherche et l'Orient, sujet cherchant. Le sujet de l'orientalisme classique, à savoir l'Occident, deviendra objet dans la discipline nouvelle de l'occidentalisme. L'objet dans l'orientalisme traditionnel, à savoir l'Orient, deviendra le sujet dans l'occidentalisme. Changement de rôles : le sujet d'hier deviendra l'objet d'aujourd'hui, et l'objet d'hier deviendra le sujet d'aujourd'hui.

L'orientalisme était la création du centre, l'occidentalisme est la création de la périphérie. Le centre était privilégié dans l'histoire des sciences, des arts et des cultures, et la périphérie marginalisée. Le centre créait et la périphérie consommait. Le centre voyait et conceptualisait, la périphérie était vue et conceptualisée. L'occidentalisme, science nouvelle, peut-il renverser les rôles ?

L'orientalisme est né dans une culture raciale. Il exprimait l'eurocentrisme de l'Europe, fondé sur une fierté historique et un racisme organique : le Blanc contre le Noir, le savant contre l'ignorant, la logique contre l'illogique, l'effort de théorisation contre la léthargie pratique, la dignité et les droits de l'homme contre l'indignité de l'homme et les droits divins de Dieu et du roi, la démocratie occidentale contre le despotisme oriental.

L'histoire du monde a été écrite comme si l'Occident était le centre de l'univers et la fin de l'histoire. L'histoire des civilisations anciennes est réduite au minimum, l'histoire de l'Occident est gonflée au maximum. Trois mille ans d'histoire de l'Orient sont raccourcis en un chapitre, cinq cents ans d'histoire de l'Occident moderne s'étendent sur plusieurs chapitres. L'occidentalisme veut redresser la balance de l'historiographie du monde contre cette injustice historique dans l'histoire des civilisations.

Bien que la neutralité et l'objectivité soient énoncées comme deux conditions de la science occidentale, l'orientalisme n'est ni neutre ni objectif. Il est une discipline orientée, engagée, exprimant les inclinations et les sentiments profonds de la conscience européenne. Il trahit les passions du sujet plutôt qu'il ne décrit l'objet. L'occidentalisme est le contraire. Il n'est pas motivé par la rancune ou le désir de dominer. Il ne

veut pas déformer l'objet par des images stéréotypées ou porter des jugements de valeur sur lui. Il s'efforce d'être une science rigoureuse par son objet, sa méthode et son but.

L'objet de l'occidentalisme est de contre-balancer la tendance à l'occidentalisation, à la "westernisation" du tiers monde. L'Occident est devenu un modèle de modernisation hors de l'Occident, en Afrique, en Asie, en Amérique latine. Un style de vie occidental s'est répandu dans les pays non-occidentaux, surtout dans les classes dirigeantes. L'imitation de l'Occident est pratiquement devenue un caractère national. Cette tendance à l'occidentalisation a engendré une réaction contre l'Occident, que l'on trouve présente dans le conservatisme ou le fondamentalisme¹.

La culture nationale, partout dans le tiers monde, s'est scindée en deux courants antagonistes, chacun se prenant pour le "vrai" représentant du peuple, l'un au nom de la modernité, l'autre au nom de la tradition. Dans le cas du monde arabe, l'Occident est un modèle de modernisation dans les trois courants principaux de la pensée arabe contemporaine : le réformisme religieux fondé par Al-Afghani, le scientisme séculier fondé par Shebli Shmayyel et le libéralisme politique pensé par Al-Tahtawi. Une fois la passion nationale refroidie, l'occidentalisation est apparue comme une loyauté envers l'Occident, et le style de vie de la minorité dirigeante. La dépendance culturelle par rapport à l'Occident est une perte d'indépendance nationale. L'occidentalisme en tant que science donnera la priorité à l'endogène sur l'exogène, à l'intérieur sur l'extérieur, au moi sur l'autre, à l'autonomie sur l'hétéronomie.

L'occidentalisme, en tant que mouvement culturel, a pour objet d'engager dans les sociétés en voie de développement le passage de la consommation de la science à la créativité culturelle. Depuis l'époque des libérations nationales, la construction des Etats nationaux s'est faite à l'aide des sciences modernes, provenant de l'Occident. Le rôle des intellectuels et même des savants était de transmettre les sciences, les arts, les lettres de l'Occident au monde non-occidental. L'Occident produit et le Non-Occident consomme. L'Occident crée et le Non-Occident transmet. La culture nationale est devenue la convoyeuse des systèmes et des idéologies étrangers. La culture du centre rayonne sur les périphéries. Le centre profuse et la périphérie diffuse. L'occidentalisme aiderait le tiers monde à participer à la création du patrimoine de l'humanité, et pas seulement à sa diffusion. La science s'articulerait alors au Réel autochtone, et ne proviendrait pas de textes déjà là, ceux de l'ancienne Tradition ou ceux de l'Occident moderne. La conceptualisation n'est pas un monopole de la conscience européenne, elle est un effort accessible à toute conscience humaine. Le

1. Voir notre étude, "L'origine du conservatisme contemporain et de l'intégrisme musulman", *Bulletin* n° 11, juin 1980, Le Caire, CEDEJ, p. 12.

long travail de la création est préférable à la paresse de la consommation, c'est-à-dire à la transmission chez soi des concepts forgés ailleurs. Les peuples du tiers monde arriveront alors à la maturité¹.

La matière des recherches de cette nouvelle science, l'occidentalisme, peut s'alimenter à deux sources.

La première est la critique aussi bien intuitive que raisonnée de la culture européenne, par les intellectuels du tiers monde. Avant et après les libérations nationales, les intellectuels nationaux, en Afrique, en Asie et en Amérique latine, ont tendu à libérer leurs cultures nationales de la suprématie et de l'hégémonie culturelle occidentale. La critique de l'autre et la perception de ses limites sont les conditions préalables de la libération de soi, de la libération de l'emprise de l'autre. La mentalité de l'autre, l'histoire de l'autre, la culture de l'autre sont distinguées de l'esprit, de l'histoire et de la culture du Moi. L'indigénisme et la théologie de la libération en Amérique latine, le conscientisme et la négritude en Afrique, les mouvements de base et les mouvements démocratiques en Asie sont des exemples de créativité nationale.

La seconde source est la critique de la conscience européenne produite à l'intérieur de l'Occident par les Occidentaux eux-mêmes, savants et philosophes. Rousseau critique les arts, les sciences et les lettres, et leur influence néfaste sur les mœurs, Spengler déclare "le déclin de l'Occident", Scheler parle du renversement des valeurs, Nietzsche évoque le nihilisme général et annonce la mort de Dieu, Husserl et Bergson déplorent la perte du vécu dans la conscience européenne devenue une machine à créer des dieux, Derrida et les post-modernes déclarent que "l'homme est mort", et Barthes que "l'auteur est mort".

Ce double témoignage, externe et interne, constitue la matière première de l'occidentalisme comme science.

L'objet d'étude de l'occidentalisme est la conscience européenne, ses sources, sa naissance, son développement et sa fin. La conscience européenne a trois sources : gréco-romaine, judéo-chrétienne, et le milieu européen lui-même, sa mentalité, son tempérament, y compris la culture populaire. Sa naissance se situe dans l'époque classique, à l'âge patristique, et dans l'époque médiévale, à l'âge scolastique. Son point de départ, dans les Temps modernes, est le *cogito* cartésien, "je pense, donc je suis", qui se divise en deux courants : le rationalisme qui vise le rationnel, l'empirisme qui s'oriente vers le réel. La conscience européenne est alors devenue comme une bouche béante. L'idéalisme transcendantal de Kant a tenté de réunifier les deux courants comme forme et matière, catégorie et intuition. Mais l'unité manquait l'organique

1. Voir notre étude, "The new social science", *Etudes orientales* n° 4, Paris, 1989, pp. 9-21.

et le mouvement. L'idéalisme absolu des post-kantiens - surtout Fichte, Hegel et Schelling - a essayé à nouveau de les réunir dans un processus dialectique, transformé chez les hégéliens de gauche en matérialisme dialectique. Ce fut l'apogée de la conscience européenne comme épopée.

Elle arriva ensuite à sa fin par la critique du rationalisme comme abstraction formelle et la critique de l'empirisme comme matérialisme naïf pour parvenir à un point final dans le *cogitatum* husserlien et l'*ego* sartrien. De plus, la conscience européenne a une structure trinitaire, une vision triadique. Elle oscille en assignant le phénomène à l'abstrait, au concret ou au vécu, sans parvenir à un point focal. Elle manque la vérité en passant toujours à côté. Elle perd le tout, ne voyant que les parties.

La question est alors celle-ci : quel est l'avenir de la conscience européenne et celui de la conscience du monde? Si la conscience européenne est arrivée à son terme, quelle conscience culturelle va-t-elle lui succéder à la direction de la conscience du monde?

Demandera-t-on dans quelle mesure l'occidentalisme comme science sacrifie-t-il l'unité de la culture mondiale au profit de particularismes nationaux? L'occidentalisme n'est-il pas une politisation de la science? La réponse, très claire, est que la culture mondiale est un mythe, créé par la culture du centre pour dominer la périphérie au nom de l'acculturation. Elle a été créée grâce au pouvoir des moyens d'information accumulés dans le centre. Il n'y a pas *une culture*, mais *des cultures*. Chaque culture a une vie autonome, est l'expression d'un peuple et de son histoire. En ce qui concerne la politisation de la science, c'est un trait commun de tous les temps, qui se retrouve non seulement dans l'orientalisme, mais aussi dans toutes les sciences européennes, sociales et même naturelles. C'est seulement lorsque la balance du pouvoir a commencé à changer, s'est éloignée du centre et rapprochée de la périphérie, que la politisation de la science est devenue une accusation. Le centre en était le maître. La science est un pouvoir. Le passage de l'orientalisme à l'occidentalisme serait, au fond, un changement de pouvoir¹.

Université du Caire,
Faculté des lettres

1. Voir notre thèse : *La phénoménologie de l'exégèse*, Le Caire, Dar al-fikr al-Arabi, 1979; et aussi *Introduction à l'occidentalisme*, Le Caire, Madbouti, 1990.

DU NEO-ORIENTALISME DE BADIE : ENJEUX ET METHODES

Farhad Khosrokhavar

L'un des courants essentiels du néo-orientalisme est celui qui s'est constitué sous l'égide des sciences politiques. Et l'un des chefs de file de ce courant en France est incontestablement Bertrand Badie. Son ouvrage remarquable, *Les deux Etats - pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, est, par la rigueur de son analyse, d'une grande importance pour la compréhension d'un certain type de problématique, celle des sciences politiques, qui entend expliquer le social à partir de la constitution autonome du champ politique mais aussi d'une vision culturelle spécifique du monde islamique en Occident dont les lettres de noblesse remontent à Montesquieu en passant par Voltaire, Renan (cf. M. Rodinson, 1972) et Gobineau, pour ne citer que les plus illustres prédécesseurs (cf. E.W. Saïd, 1979). L'une des tâches du présent travail consistera précisément à montrer la continuité qui relie par-delà la modernisation du vocabulaire et du champ d'étude, le néo-orientalisme à l'orientalisme dont il réactualise les thématiques essentielles au besoin en changeant certaines de ses catégories cognitives sans mettre fondamentalement en cause une attitude globale qui en fait la spécificité. C'est dire que pour nous l'analyse des pré-supposés de Badie a une valeur paradigmatique et ne se cantonne pas à son cas précis. Sa vision nous semble, *mutatis mutandis*, généralisable à de nombreux représentants actuels du néo-orientalisme.

L'un des thèmes récurrents, dans l'orientalisme, est l'idée d'une spécificité culturelle de l'Islam, non pas dans une relation de parité vis-à-vis de l'Occident mais dans un face-à-face qui en ferait l'Autre de

l'Occident, un Autre refoulé, nié dans son altérité, à qui l'on concède d'autant plus volontiers d'être Autre qu'on lui dénie par ailleurs cette altérité selon des schèmes directeurs qui le jugent selon un patron ethno-centrique et dégradent l'altérité initiale à n'être qu'une forme inférieure d'ipséité occidentale¹. A la différence de l'orientalisme qui postule l'altérité viciée de l'Islam (puisque'il s'agit d'une altérité niée dans sa réalité), le néo-orientalisme part du constat de l'impossible modernisation du monde islamique. En d'autres termes, on ne dénie plus à l'Islam d'être Autre mais on le refoule dans l'altérité, là où tout laisserait entrevoir une convergence entre diverses parties du monde, une unification du champ des aspirations à partager les fruits de la modernité. Ici, la tâche néo-orientaliste consiste à montrer que la modernisation est un fait superficiel, n'entamant pas l'altérité profonde de l'Islam qui est dans l'incapacité de se moderniser culturellement en dépit des apparences trompeuses qui pourraient militer dans ce sens. Ici, c'est le *mouvement de rapprochement avec la modernité* qui est refusé à l'Islam. Si l'orientalisme réifiait l'Islam pour le reléguer dans une altérité qui était en fait le refoulement dans une forme insidieuse d'ipséité occidentale, le néo-orientalisme procède du mouvement inverse : on refuse à l'Islam de pouvoir être moderne, *i.e.* de pouvoir participer à cette modernité où l'on investit l'ipséité occidentale. Il s'agit une façon sournoise de refuser au monde islamique la participation aux fruits du développement planétaire en lui jetant à la figure son incapacité de changer de carapace. Comme on le montrera, pour le néo-orientalisme, les pays islamiques sont dans ce piteux état de non-développement et ne parviennent pas à rejoindre la modernité où l'Occident mire narcissiquement son essence, que parce que l'Islam est absolument Autre, inapte à se moderniser. Lorsqu'au XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle, les sociétés islamiques étaient Autres, on dévalorisait cette altérité que l'on réduisait à n'être qu'une sous-catégorie de l'ipséité occidentale. A présent que la désarticulation profonde des cadres sociaux dans les sociétés islamiques, par suite de leur insertion dans l'Economie-monde, les a poussées à une modernisation irréversible où les anciennes structures socio-culturelles ont été désarticulées de manière irréparable et qu'on assiste à l'apparition de l'individu porteur des aspirations liées à la modernité, on leur dénie d'être ce qu'elles sont, à savoir des sociétés modernes dans leurs expectations, dans leur volonté de vivre selon les patrons de la modernité. Dans les deux cas, on assiste à un même schéma de comportement, à savoir le *refus*, refus qui se justifie à partir d'une réification de l'autre sur qui on fait porter sa marque soit en lui déniait en sous-main l'altérité (l'orientalisme), soit en lui refusant insidieusement l'ipséité (le néo-orientalisme). Ceci étant, on se rend compte que le néo-orientalisme, s'il est en un sens en continuité avec

1. Cf. P. Vieille, 1975 : Introduction, où il montre comment des chercheurs aussi éloignés dans le temps que Gobineau et Lambton partagent les mêmes présupposés.

l'orientalisme (tous deux figent l'islam, tous deux le substantialisent, tous deux le relèguent dans une essence immuable), n'en est pas moins différent dans ses procédés et dans ses moyens d'approche : désormais il faut montrer, arguments à l'appui, que l'islam est Autre, même lorsqu'il veut faire partie de *l'ipsum est* de la modernité. L'une des raisons, et non des moindres, est à chercher dans l'articulation des sociétés dominées et de celles qui sont hégémoniques. Tant que l'on voulait justifier la colonisation, il fallait montrer l'infériorité des sociétés non-occidentales. Or, qui dit infériorité, dit réduction à un dénominateur commun. C'est pourquoi, la justification du *White man's burden* ou de la "Mission civilisatrice" de l'Homme blanc supposait que l'on prouve, "scientifiquement" au besoin, l'infériorité de l'Oriental ou du musulman, nonobstant le constat de son altérité. Cette dernière se diluait ainsi en dernière instance dans l'identité occidentale où son infériorité en faisait une sous-catégorie. Par contre, dans la période post-coloniale où l'on n'a plus besoin d'annexer l'identité de l'autre *manu militari*, on lui concède l'altérité culturelle pour donner un contenu à l'appropriation égoïste des fruits du développement et à refuser à autrui sa participation à la modernité. L'altérité culturelle que l'on impute à l'islam sert ainsi à légitimer l'arriération des sociétés islamiques et à rendre crédible leur sous-développement en les rejetant dans le monde de la pure Différence. Bref, autant la réduction à l'identité était dans le passé un opérateur de l'hégémonie, autant le constat de l'altérité radicale de l'islam demeure aujourd'hui un vecteur de déni de la modernité aux sociétés islamiques. Evidemment, ce genre de considération ne devrait pas amener à méconnaître l'autonomie relative du champ culturel et c'est la raison pour laquelle l'analyse d'une problématique politico-culturelle telle que celle de Badie doit se faire de manière immanente, par une approche concrète de son mode de compréhension de l'islam. Mais c'est précisément cette analyse-là qui nous a amené à nous interroger sur l'articulation entre le traitement culturaliste et solipsistique de Badie et son rapport à la Société-monde. Comme on le verra, l'islam de Badie est l'enfermement dans un En-Soi pur, comme la monade de Leibniz où aucune fenêtre n'est aménagée pour sortir de la claustration et où rien ne laisse entrevoir la possibilité d'échapper à l'altérité par rapport à la Culture-monde hégémonique. Plus concrètement, chez Badie le modèle dichotomique qui lie les déficiences des Etats islamiques à la prégnance d'un modèle culturel du politique reproduit sous une forme sophistiquée l'altérité insurmontable de l'Occident - lieu du développement et du progrès que concrétise le déploiement d'une scène politique en termes de représentativité démocratique - et de l'Orient, lieu d'obscur permanences où, pour des raisons tenant à l'essence même du politique dans l'*imago mundi* islamique, tout mouvement tâchant d'ériger un champ politique serait voué à l'échec. Dans cette vision du politique, ce n'est pas la périphérisation et l'irruption de la Société-monde qui seraient un moment explicatif dans l'éclatement du

champ politique dans les sociétés islamiques mais un modèle culturel dont la permanence même définit l'islam comme civilisation.

La justice en Islam

L'une des notions-clé à partir de laquelle Badie construit son approche de la politique en aire islamique est ce qu'il appelle "la précarité de l'idée de légitimité en culture islamique" (*Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*¹, 1986 : 115). Pourquoi? Parce que l'islam n'admettrait pas de "Souveraineté populaire... L'homme ne peut définir de façon autonome ni la loi juste ni le pouvoir juste..." (*Ibid.* : 116). Cette notion de justice et de son incompatibilité avec le politique en Islam est l'un des thèmes essentiels de l'argumentation de Badie sur laquelle nous aurons souvent l'occasion de revenir.

L'objection liminaire qui vient à l'esprit c'est à propos du "pouvoir juste". Par son affirmation Badie semble vouloir ignorer toute cette immense littérature de "mise en garde morale" à laquelle l'islam a donné naissance depuis le Moyen-Age et qui a été récemment traité dans un ouvrage fort bien documenté (cf. C.H. de Fouchecour, 1986). Si, en Islam traditionnel, la justice n'est pas définie directement par l'homme, celle-ci n'a pas besoin de lui être attribuée pour être valorisée comme une exigence primordiale. L'équité du Prince seule fonde la pérennité et la légitimité de son pouvoir et c'est ce qui s'exprime bien à même la Sentence passée en proverbe : "La Souveraineté du Prince (*molk*) survit dans l'impiété (*kofr*) mais pas dans l'injustice (*zolm*, l'inverse de la justice, *adl*)". On pourrait multiplier à l'envie les exemples qui, dans la littérature islamique, accordent à la justice la primauté absolue dans la gestion des affaires de la Cité par le Prince. Le fait que le pouvoir ne soit pas "représentatif" au sens d'émanation directe de la société civile par des liens institutionnels et formels ne signifie pas qu'il soit nécessairement voué à l'arbitraire et soustrait à l'épreuve de légitimité. D'autres types de contraintes s'exercent sur lui qui l'approvoient partiellement (comme l'intériorisation, par le Prince, du sens de la justice communautaire ou la défense par les scribes d'une forme embryonnaire de rationalité qui allait à l'encontre des déprédations royales, ou encore le souci de préserver le sens communautaire d'honneur que le pouvoir ne saurait impunément transgresser sans crainte de réaction ou sans se vouer à l'opprobre universelle). Cette vision du pouvoir en Islam en termes d'arbitraire et délié de tout sens de justice est d'ailleurs un des traits marquants d'un certain orientalisme. On rencontre ce genre de travers

1. Par la suite, toutes nos citations se feront en référence à cet ouvrage, à moins d'affirmation contraire.

chez Lambton [1956] qui ne perçoit dans le pouvoir politique en Islam que la forme brute de despotisme.

L'incompréhension de la place centrale qu'occupe la notion de "justice" dans le champ politique de l'islamisme communautaire fait dire à Badie : "L'idée de droit s'est trouvée ainsi organisée non pas en fonction d'une catégorie qui lui aurait été propre - *rôle tenu en Occident par l'idée d'équité* [nous soulignons] - mais en fonction d'une oscillation permanente entre le vrai et le nécessaire" (p.119). Précisément, le droit *sensu eminenti* se définit en Islam selon la catégorie ethico-religieuse de l'équité. Mais il se trouve que l'histoire de la plupart des sociétés islamiques (dont l'Iran) a été celle d'une structure politique qui leur a été imposée par des hordes barbares, venues du dehors et qui, par la violence, les conquéraient et les soumettaient à leur dure domination. La conception d'un René Grousset est en un sens beaucoup plus adéquate à la réalité de nombre de sociétés islamiques que celle, déconnectée de l'histoire de ces ensembles collectifs que propose, brillamment mais selon une argumentation abstraite, Badie. Pour avoir été mises à l'épreuve de l'hégémonie des tribus externes, ces sociétés en sont venues à ne percevoir dans le pouvoir que le signe d'une emprise tyrannique, souvent déliée de justice (cf. P. Vieille, 1984). Mais précisément, comme le pouvoir émanant de ces hordes était insensible aux normes de la justice communautaire, il fallait coûte que coûte le sensibiliser à cette idée-là, l'imprégner, autant que faire se pouvait, à cette vision de l'équité qui finissait, avec l'urbanisation lente et progressive du pouvoir, avec la perte de la rapacité primitive de ces nomades, par s'intérioriser dans leur esprit, en sorte qu'après quelques générations, ces Princes devenaient eux-mêmes les défenseurs d'un ordre et d'une civilisation où la notion de "mesure" et d'équité comme la balance entre les "supérieurs" et les "inférieurs" (en persan, respectivement *bâlâ-dast* et *ziré-dast*) entre les riches et les pauvres (*aghniâ* et *darâviche*) était rehaussée en principe du "bon gouvernement". Bien sûr, la pratique du pouvoir s'écartait-elle de cet idéal d'une société où l'ordre communautaire préconisait une "juste hiérarchie" qui ne se réalisait jamais qu'à moitié dans le meilleur des cas. N'empêche, l'idéal était là, qui s'exprimait primordialement en termes de justice, idéal que défendait l'ordre communautaire, mais que préconisaient à leur façon, les "ministres", ces scribes qui faisaient office de gestionnaires dans une structure du pouvoir où le pôle guerrier était souvent tempéré par le pôle bureaucratique. Quoi qu'il en soit, l'argument de Badie sur l'absence de la notion de justice dans les schèmes politiques de l'islam nous paraît irrecevable. Il est beaucoup plus lié à ce que nous avons qualifié d'altérité niée de l'islam par l'orientalisme qu'à l'absence de la notion de justice dans le monde islamique. Badie et Lambton se rejoignent ainsi dans leur traitement de l'islam comme l'Autre à qui l'on n'accorde l'altérité que pour mieux pouvoir la lui dénier.

Une autre idée-force de Badie sur l'islam est que "la culture islamique renvoie à une toute autre conception (que la culture occidentale). La loi n'est pas légitimée par les acteurs sociaux, ni par leur raison, ni par leur volonté mais uniquement par la souveraine volonté de Dieu." (p. 118). Cette idée-là n'est pas éloignée de celle de l'islamologie traditionnelle pour laquelle l'islam était une structure monolithique où la transcendance divine renvoyait à l'impossibilité d'une légitimation quelconque par le truchement des hommes. Or l'éloge constant du "prince juste" et les diatribes contre "les mauvais princes" sont là, dans l'immense littérature islamique, qui marquent la liaison essentielle entre légitimité et équité. Qui plus est, l'histoire de l'islam témoigne de l'impossible réduction du politique à une représentation monolithique postulant la scission entre légitimité et acteurs humains. En effet, qu'est-ce que la volonté divine si ce n'est son actualisation dans la Communauté islamique où s'investit le Sacré? La loi divine, que Badie s'efforce laborieusement de ne pas faire porter par les hommes, est en effet l'expression des aspirations de la Communauté islamique à limiter, à sa façon, le pouvoir du Prince : si Dieu est le seul dépositaire de la Loi, le Souverain, lui, n'est que son humble exécutant. Ainsi, toute tentative par le Prince de s'arroger de nouvelles prérogatives peut-elle être interprétée comme une dérogation aux Lois divines, à la justice d'Allah. (C'est ainsi qu'on peut interpréter les mises en gardes d'un ministre comme Khadjé Nézam ol Molk dans son fameux *Siâçat Nâmé* au Prince). En réalité, ce n'est pas la spécificité de l'islam comme culture *sui generis* qui a été à l'origine du non-avènement d'un champ politique autonome, sur le modèle occidental, mais bien plutôt le devenir *matériel* des sociétés islamiques. C'est moins l'idéologie qui a barré la route à l'apparition d'une démocratie politique que le mode d'évolution *factuel* des sociétés islamiques où précisément l'influence inhibitrice de l'impérialisme dans les temps modernes a souvent été décisive. D'un autre côté, c'est une certaine forme d'islam, celle que revendiquaient souvent les détenteurs du pouvoir, qui conclut de la transcendance divine à la légitimité de la loi indépendamment de l'opinion des "sujets". Mais par-delà ce débat, c'est la notion même d'islam, employé de manière trop indifférenciée, qui prête à confusion chez Badie. Si par là on affirme la prégnance d'une forme de pensée qui attribue la légitimité à un Sacré se situant hors de l'emprise des hommes, ledit Sacré fondant diverses dimensions de l'existence sociale et lui conférant un sens méta-social, dès lors on peut dire que pratiquement toutes les sociétés pré-industrielles ont eu recours à ce que Touraine appelle "les garants méta-sociaux". En cela le cas de l'islam n'est pas différent de celui des autres religions-monde. Mais Badie fige l'islam selon l'une de ses configurations (l'interprétation orthodoxe des juristes), et de là il déduit à l'incompatibilité entre islam et justice ou islam et légitimité humaine. Dans un texte plus nuancé (1985), Badie opte pour une vision plus souple de l'islam et, tout en prenant acte de la diversité des approches islamiques de la contestation (nous

reviendrons ultérieurement sur le statut de la contestation), il les ravale finalement à un rang "infra-culturel" (sic!) parce que ces contestations contredisent sa notion d'un islam inimical à l'idée de la légitimité du pouvoir :

«Force est ainsi de constater la puissance et la complexité des constructions doctrinales et institutionnelles visant à contenir les différentes formes de contestation à protéger un pouvoir politique à la recherche de sa légitimité. Mais force est aussi d'admettre la nature "infra-culturelle" de ces constructions qui sont loin de constituer dans toutes leurs implications un système de significations unifiant l'ensemble des acteurs des sociétés du monde musulman.» (p. 252)

Quant à la signification de l'expression "dans toutes leurs implications", on nous laisse sur notre faim. En réalité, c'est le savant qui ne sait comment évacuer cette diversité-là si ce n'est en le traitant d'insignifiant et d'infra-culturel! Nous voilà devant le cercle vicieux de l'épistémologie de Badie :

- là où la culture islamique réduit "le pouvoir injuste" (et pas "le pouvoir juste") à une légitimité exclusivement *de facto*, Badie conclut à l'illégitimité du pouvoir en culture islamique.

- là où la même culture islamique offre une vision multiple et variée qui lie la légitimité du pouvoir à la bonne conduite du Prince, le même Badie la relègue à un statut "infra-culturel", lui déniait ainsi toute représentativité.

Dans les deux cas, la déduction se fait impitoyable : l'Islam, contrairement à l'Occident, n'associe pas représentativité, légitimité et pouvoir. Le procédé utilisé est insidieusement ethno-centrique et correspond à la pratique orientaliste : on fige l'Islam selon un modèle pré-établi qui est *l'Inconscient culturel de l'Occident à l'égard de l'Islam*, et on fait en sorte que tout ce qui contredit ce modèle-là soit voué au non-sens. La continuité, dans le mode d'approche de l'islam selon l'inconscient occidental est particulièrement visible dans la notion du "despotisme oriental" qui ne s'est pas appliquée uniquement à l'islam mais qui a traversé la pensée occidentale depuis l'aube de la modernité et même bien avant (par exemple chez Aristote). Badie ne traite certes pas l'islam *verbatim* en ces termes mais dans un langage modernisé, il n'affirme pas une chose foncièrement différente : si le pouvoir est illégitime, s'il n'a qu'une efficacité *de facto* (et pas *de jure*), alors il peut s'exercer sans entraves, il est essentiellement arbitraire¹, il peut s'en prévaloir pour être despotique. L'absence de lien entre pouvoir et légitimité fonde, dans cette perspective, autant l'impuissance du pouvoir (Gobineau puis Badie) que son arbitraire, sa nature répressive dans son rapport à la société civile. On vise à expliquer autant la faiblesse structurelle du

1. On rejoint ainsi Aristote qui traitait de l'Orient en termes de despotisme et d'arbitraire et préparait la voie à l'Inconscient culturel de l'Occident qui n'avait plus qu'à s'appliquer plus tard à l'Islam.

pouvoir que sa nature despotique dans et par le même mouvement de pensée. Partant de ce constat, on accentue la différence entre islam et christianisme (ou entre Islam et Occident), achevant ainsi la démonstration de l'altérité foncière de l'islam, omettant de mentionner la source commune à laquelle les deux religions abrahamiques se sont abreuvées, à savoir la culture et la philosophie grecques. (Sur ce plan, J. Berque [1967] et M. Berry [1984] montrent, chacun à sa façon, l'affinité des deux cultures). Non seulement le modèle préconisé par Badie ne fait pas justice des convergences entre les deux cultures, mais sa vision de l'islam nous donne une version monolithique et élatique de la culture islamique et de sa diversité. Notons en passant que ce mode de traitement de l'islam comme entité socio-culturelle à part et fermée au changement n'est pas pour déplaire à nombre d'islamologues occidentaux ou orientaux. Eux aussi, ils revendiquent cette spécificité et cette prétendue clôture de l'islam souvent comme un privilège, l'érigent en absolu, et opposent cet En-Soi immuable à cet Occident sans âme dont la capacité de changement exprimerait son inaptitude à "s'enraciner", son impuissance à perdurer dans l'immobilisme d'un Sacré éternel¹. Par ce biais le discours de Badie qui pré-suppose constamment la permanence d'un rapport immuable de l'islam au champ politique rejoint l'islamologie, l'un et l'autre se prêtant main-forte pour affirmer l'existence de deux mondes, l'un voué au changement (ou, selon la perspective dépréciative de l'islamologie, à l'anarchie du devenir), l'autre réduit à une posture statique (ou, d'après une approche laudative, à l'enracinement dans l'Eternel, dans une Hiéro-histoire ne devant rien au monde inconsistent de l'Histoire). Ces deux types de discours, quelque divergents qu'ils soient dans leur appréhension de la réalité, se confondent au moins sur un point : ils occultent, chacun à sa façon, les raisons de l'absence du développement dans les sociétés islamiques, l'attribuant, selon une perspective favorable (l'islamologie) ou défavorable (les sciences politiques) à l'idiosyncrasie de deux cultures hétérogènes.

Chez Badie cette hétérogénéité-là est un fait d'évidence. Prenons sa notion de droit telle qu'il en traite en Islam et en Occident. D'un côté, on relève une catégorie abstraite renvoyant à une totalité culturelle, à savoir l'Islam. De l'autre, une configuration *socio-historique*, à savoir l'Occident, où l'idée de droit se serait développée selon l'axe de la justice. A l'Islam on réserve, toujours dans le sillon de l'Inconscient culturel occidental, un traitement *sub specie aeternitatis*, où la sombre dialectique entre le vrai et le nécessaire serait exclusive de l'idée d'équité. Par contre l'Occident auquel on attribue la seule paternité du développement de l'idée de droit selon la catégorie de la justice, cet Occident-là est tout au long du texte de Badie, une configuration *historique*. On voit

1. Cf. Corbin par exemple, qui souligne la trans-historicité de la théosophie chiite pour lutter contre l'historicité de la vision occidentale.

mal comment le "vrai" et le "nécessaire" seraient déliés du "juste" en Islam, étant donné que le *hagh* dénote dans la vision populaire, par exemple en Iran, autant l'idée de Justice, du Bien, que du Vrai et de Dieu¹. Ceci amène Badie à une constatation désabusée sur le statut de la contestation tout au long de l'histoire de l'Islam (saisie comme une totalité *ne varietur*) mais, ce qui est plus grave, aussi bien dans la période contemporaine :

«L'élément sensible [dans la culture islamique] tient davantage à la facilité avec laquelle toute loi humaine étant délégitimée devient presque inévitablement lieu, voire prétexte, de contestation et, en tout état de cause, enjeu du débat politique.» (p. 120)

En Occident la contestation se forge

«dans le prolongement du droit de souveraineté, à partir du postulat que le pouvoir du Prince dérive, par délégation ou représentation, de la communauté des hommes qui, à un niveau ou à un autre, sont censés participer à l'exercice de l'autorité.» (p. 121)

Par contre,

«En culture islamique...la Loi s'impose non plus comme régulateur de la contestation, mais au contraire comme principal fondement de la remise en cause du pouvoir du prince.» (p.121)

L'opposition, selon l'axe d'une dichotomie rigide, semble parfaite. De l'Occident on passe à l'Islam par inversion de la fonction de la Loi et de la contestation. Et pourtant, même en Islam, l'idée de la légitimité, de la souveraineté et du gouvernement sont indissociables d'une fonction représentative *sui generis* : le Prince est responsable devant la communauté précisément en dépositaire de cette Loi que lui a confiée le Ciel et qu'il ne peut enfreindre sans se voir retirer ses faveurs. Passons outre : cette idée que l'Islam a fait sienne se retrouve au fondement même des règles de bonne conduite du Prince, même en Iran pré-islamique : la *Glücksglanz* (*farré izadi*), cet éclat de gloire divine que Dieu fait briller sur le Souverain disparaît si celui-ci ne procède pas selon la justice. Le Livre des Rois (*châh-nâmé*) fourmille d'exemples où la gloire divine se trouve intimement liée à la justice du Prince. Cette idée-là se retrouve sous une forme islamisée dans la vaste littérature islamique au moins à partir du IX^e siècle (cf. C.H.de Fouchecour, 1986).

Certes, la représentativité islamique traditionnelle ne passe pas par la démocratie représentative au sens moderne du terme mais cette idée-là, même si Badie trace sa généalogie en Occident jusqu'au Moyen-Age, n'en est pas moins une notion relativement récente qui a germé tardivement en Occident. Il faut comparer ce qui est comparable : à l'Islam traditionnel on aurait mauvaise grâce de vouloir opposer l'Occident des Temps Modernes en extrapolant son idéologie de la

1. Pour un ample développement de cet aspect-là on peut consulter : P.Vieille et F. Khosrokhavar, *Discours populaire de la révolution iranienne*, à paraître.

représentativité sur un Moyen-Age que l'on baptiserait, par Saint Thomas et d'autres docteurs de la théologie chrétienne interposés, en précurseur de la Modernité politique. C'est la raison pour laquelle à la vision continuiste de Badie nous préférons celle, discontinuiste, de M. Foucault qui affirme :

«...L'art de gouverner prend [au Moyen-Age] modèle sur Dieu, qui impose ses lois à ses créatures. *Le modèle du gouvernement rationnel avancé par Saint Thomas n'est pas politique*, [nous soulignons] tandis que, sous l'appellation "raison d'Etat", les XVI^e et XVII^e siècles recherchaient des principes susceptibles de guider un gouvernement pratique.» (M. Foucault, 1986 : 25)

Badie extrapole sous le vocable Occident cette représentativité démocratique dont il recherche par la suite la confirmation, *a posteriori*, dans l'oeuvre des docteurs de l'Eglise. Ce faisant, il se refuse à percevoir le changement de nature de la notion d'Etat à partir de la Renaissance. Le travail de C. Lefort montre bien comment germe une nouvelle idée de pouvoir et de société avec *Machiavel* (1972), idée qui nous semble contredire la vision continuiste du politique que fait sienne Badie pour qui le Moyen-Age aurait préparé la doctrine de représentativité de la société civile en Occident, selon les lignes de forces d'un champ politique autonome de la volonté divine. Si l'on compare l'Islam du passé à la Chrétienté du Moyen-Age sans les présupposés théoriques de Badie, il nous semble qu'on pourrait relever une forte convergence entre les deux *weltanschauung*, surtout en ce qui concerne la notion d'équité et de justice.

En dichotomisant abruptement l'idée du gouvernement, de la politique, de la justice et de la représentativité selon le clivage Islam /Occident, Badie isole les sociétés islamiques de ce mouvement global qui, depuis l'aube de la Modernité (le XVI^e siècle) a pourtant progressivement intégré en son sein les espaces périphériques dans l'Economie-monde capitaliste¹. Il voile ainsi le rôle de cette Economie-monde dans l'arriération des pays de l'Islam, il fait semblant d'ignorer les modes de domination politique, culturelle et économique qui ont contribué à maintenir la périphérie islamique dans cette sclérose qui fait mirer aux yeux des orientalistes, jusqu'à l'aube du XX^e siècle et même après, l'image d'un Islam ossifié dans sa torpeur millénaire². On oublie du coup que les déterminations culturelles ne sont pas totalement déconnectées des configurations économiques et sociales et qu'à elles seules, elles sont incapables d'expliquer la non-émergence d'un espace politique ouvert en terre d'Islam.

1. Cf. I. Wallerstein, 1979, pour une appréciation globale de ce mouvement.

2. Louis Gardet qui partage plus d'un trait orientaliste, montre comment au moment où commençait à s'exercer l'hégémonie occidentale sur les terres d'Islam, cette civilisation connaissait un déclin certain. Ce déclin a sans doute joué un rôle dans l'image statique qu'ont dû avoir les premiers orientalistes de la civilisation islamique.

La notion d'Etat "en terre d'Islam"

Toute l'argumentation de Badie oscille autour de ce parti pris-là. Prenons par exemple sa conception de l'Etat tel qu'il a vu le jour en Occident et dans les sociétés islamiques. Il isole au moins quatre variables qui différencient les deux termes de son couple anti-thétique Islam/Occident :

- la notion de l'Etat territorial qui n'est pas pertinent en terre d'Islam;
- la notion de différenciation du politique, "mise en échec non seulement dans son rapport au religieux, mais dans toute tentative de penser les relations entre les divers secteurs de l'action sociale"(p. 126);
- la notion d'institutionnalisation, étant donné que "les rapports entre gouvernants et gouvernés ne sont ni constitutifs d'un espace de légitimité ni créateurs de droit, mais de simples relations de puissance, appartenant de ce fait à l'ordre du précaire."(*ibid.*)
- enfin l'idée d'universalisation "puisque la fonction de l'Etat (en Islam) renvoie, alternativement, à l'expansion d'un modèle religieux par essence particulariste, ou la simple gestion d'un ordre social donné, qu'il soit militaire ou tribal."(*ibid.*)

Un regard sur l'histoire de l'évolution des sociétés islamiques dans les deux derniers siècles tendrait à révéler l'insuffisance de ces constats. Pour ce qui est de l'Etat en Egypte, Mehmet Ali n'a-t-il pas tenté d'en bâtir un, centralisé, et ce, quelques décennies avant le Japon des Meiji? (cf. A. Abdel -Malek : 1969) A cette tentative on sait la fin qu'opposa l'Empire britannique. Dans le cas turc, Bernard Lewis qui ne peut être taxé de sympathie immodérée pour une lecture moderniste de l'Islam, nous dit, sur le XVIII^e siècle :

«Au cours du XVIII^e siècle, les Ottomans commencent à prendre conscience de ne plus représenter l'empire de l'Islam face à la Chrétienté, mais de constituer un Etat parmi d'autres qui peuvent être alliés aussi bien qu'ennemis.» (B. Lewis, 1984 : 37)

La suite de l'ouvrage montre comment l'alliance avec des Etats européens, malgré la résistance de certains, fut conclue, bien sûr en se justifiant des Dires du Prophète qu'on se fit fort d'interpréter dans le sens idoine. Donc même l'Empire de la Sublime Porte n'était pas aussi étranger à la notion de l'Etat territorial que veut le faire croire Badie. Dans le cas iranien, les tentatives, plutôt timides au début, d'édification d'un Etat central furent étouffées dans l'oeuf. La Révolution de 1906 qui cherchait à créer une légitimité en termes du pouvoir constitutionnel mettant fin à l'arbitraire royal fut vouée à l'échec sur intervention directe de la Russie tsariste. Le mouvement de nationalisation du pétrole sous Mossadegh (1951-53), mouvement national et démocratique s'il en fût,

fut brisé avec la complicité active des Etats-Unis¹. On pourrait multiplier les exemples sans vouloir chercher à minimiser pour autant les obstacles endogènes que rencontrait effectivement l'idée d'un pouvoir constitutionnel au sein des sociétés islamiques (faiblesse de la bourgeoisie nationale, mode d'articulation de la structure urbaine sur le monde rural et tribal etc.). Mais précisément, l'obstacle était endogène et exogène, il ne se réduisait pas à un simple atavisme culturel des sociétés islamiques, repliées sur l'idéologie de l'illégitimité du pouvoir. Si les tentatives d'innovation de la structure politique furent brisées, si le champ politique n'arriva pas à se constituer en entité autonome avec ses règles du jeu et ses acteurs, c'est parce que, entre autres, les puissances hégémoniques du moment (à savoir, pour l'essentiel, l'Occident d'alors) y faisaient aussi pièce. Si les sociétés islamiques ont été maintenues au sein d'un modèle religieux, "par essence particulariste" (Badie dixit), c'est que la latitude ne leur était pas laissée pour en sortir. D'un côté on accentue la dimension culturelle pour en faire une essence intemporelle de l'Islam; de l'autre, on minimise (pour ne pas dire : passer sous silence) tout ce que les sociétés hégémoniques ont fait pour briser la formation d'un pouvoir politique modernisateur en terre d'Islam. La déduction se fait dès lors péremptoire : le sous-développement politique est dû à ce carcan culturel qui emprisonne l'Islam dans une pré-éternité ne lui laissant pas, à la différence de l'Occident, la latitude nécessaire pour déplacer "la légitimité de la tradition vers l'innovation..." (p.164).

Là où Badie voit une essence islamique, immuablement façonnée dans un moule culturel particulariste et intemporel, nous percevons, vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, dans les sociétés islamiques, des tentatives pour *sortir* de ce modèle-là. L'insuccès de ces tentatives n'est pas à mettre exclusivement sur le dos des sociétés islamiques. La même remarque vaut pour la constatation que fait Badie sur l'interaction fonctionnelle des deux modernisations économique et politique en Occident, à la différence des sociétés islamiques. Qui a empêché, dans les sociétés dominées du XIX^e siècle, le développement du champ économique, l'émergence d'une bourgeoisie nationale, le jeu institutionnel favorable à la mise en place d'une économie nationale (par exemple en imposant la non-érection de barrières douanières, nécessaires pour la protection des artisanats mais aussi, souvent, pour le soutien des *infant industries* contre les économies plus évoluées de l'Europe - ce que décrit Charles Issawi dans ses travaux sur l'Egypte, la Turquie et l'Iran)? D'une part Badie part du constat de la non-modernisation des champs économique et politique, de l'autre, il garde un silence prudent sur les obstacles exogènes qui ont poussé les structures politico-économiques des sociétés dominées vers la sclérose et ce faisant, il conclut de l'insuccès de ces structures désarticulées à

1. On peut consulter à ce sujet par exemple R.W.Cottam, 1964.

l'impuissance du modèle culturel islamique qui eût empêché l'interaction dynamisante, sur le patron occidental, des ensembles politique et économique¹.

La modernité et l'Islam

La méthodologie de Badie découvre sa partialité surtout dans l'application qu'il en fait aux mouvements sociaux du XX^e siècle dans l'aire islamique. Si Mossadegh ou Nasser n'ont pas réussi, c'est parce qu'ils auraient cherché à bâtir un Etat qui, en culture islamique, se mettrait, selon Badie, *ipso facto*, en dehors de la légitimité. L'échec serait imputable à cette difficulté (pour ne pas dire incompatibilité) qu'il croit pouvoir déceler dans la culture islamique entre l'idée de la nation et celle d'une légitimité reconnue à l'Etat :

«Mossadegh, Bourguiba, Nasser ou les dirigeants du Ba'th firent, plus tard, l'expérience de la précarité de cette ressource [*i.e.* l'argument nationaliste] dans une culture où ... l'idée de nation ne s'insère que très difficilement puisqu'elle passe davantage pour une exclusion du pays hors de la grande communauté islamique.» (p.181)

Cette appréciation est la conséquence de la conception théorique qu'a Badie du changement social en Islam. Celle-ci peut se résumer de la manière suivante : dans les sociétés islamiques, la "scène politique" est en rapport d'extériorité insurmontable par rapport à ce que notre auteur appelle "la périphérie", *i.e.* tous ceux qui ne participent pas au pouvoir, ne sont pas liés à l'Etat. A partir de cette extranéité, la périphérie (entendez par là la quasi-totalité de la société civile moins les détenteurs immédiats du pouvoir) en vient à stigmatiser les élites comme étant subordonnées à l'étranger et incapables d'incarner l'identité islamique. Il n'y aurait donc pas de liaison, sinon lâche ou insignifiante, entre la scène politique et sa périphérie. Ceci permettrait d'une part à l'Etat de se constituer en Etat néo-patrimonial, et de l'autre, aux mouvements sociaux, de lui dénier la légitimité au nom de

1. L'approche fonctionnelle d'Eisenstadt n'est pas foncièrement différente. Le modèle qu'il bâtit (cf. S.N.Eisenstadt : 1985) part du constat de la dualité "monde d'ici-bas"/"monde transcendantal et cosmique" ainsi que du mode de combinaison des élites religieuses et non-religieuses. On ne s'interroge point sur la société civile, sur les couches populaires qui sont la conséquence de la déstructuration de la communauté. Ici, on tente d'intégrer l'histoire dans un modèle idéal-typique mais la vision que l'on a de l'histoire de l'Orient islamique nous paraît viciée dès le départ : on part implicitement de ce que l'on entend prouver, on se donne une modernité dont l'inaccessibilité par les sociétés périphériques islamiques serait imputable à l'inadaptabilité de leur culture. L'obstacle majeur à l'accès à la modernité serait ainsi d'ordre purement culturel, le monde étant un immense marché ouvert à toutes les sociétés qui auraient la volonté de se moderniser. Dès lors, les sociétés non-modernes seraient elles-mêmes coupables de leur retard, aucun mécanisme de domination ne s'exerçant dans cet immense marché, ouvert à tous. Pour prouver cette thèse on réifie et on substantialise la culture islamique à laquelle on dénie la capacité du changement, rejoignant par-là même la vénérable tradition islamologique et orientaliste.

l'authenticité islamique dont ils se sentiraient les porteurs en vertu de leur dénonciation du pouvoir anti-islamique. L'extranéité de la scène politique et de sa périphérie (ou dans un langage plus neutre, entre Etat et société civile) serait à l'origine de cette aberration qui ferait que les sociétés islamiques seraient prisonnières d'un type de pouvoir néo-patrimonial, fondé sur l'alliance des cliques, privilégiant des connections en termes de clientélisme et de relations de famille ou de profession. Du coup, ces mêmes sociétés seraient dans l'impossibilité de rompre avec le néo-patrimonialisme si ce n'est de renverser, quand faire se peut, par des mouvements sociaux, l'Etat néo-patrimonial, quitte à ce que les nouveaux maîtres de l'Etat, faute de pouvoir établir des liens différents de ceux que veut la toute-puissante culture islamique avec la "périphérie", reconduisent la forme néo-patrimoniale de relation avec la société civile. On se trouve ainsi, selon Badie, dans un cercle vicieux, celui de l'incapacité de la scène politique de sortir d'un mode d'être dicté par la culture islamique, dans la relation qu'elle entretient de manière inchangée avec la "périphérie". La modernisation, quant à elle, n'a pas su déloger ces formes d'existence culturellement et socialement typées, de leur idiosyncrasie particulariste, elle n'a pas pu créer des solidarités horizontales, des partis politiques capables de contrebalancer une tradition qui n'en finit pas de maintenir coûte que coûte la distinction entre "scène politique" autocratique et "périphérie" contestataire.

Chez Badie, ce qu'il y a de saisissant dans sa conception des mouvements sociaux dans les sociétés islamiques, c'est la permanence d'un modèle intangible de relation entre société civile et Etat et ceci, *depuis toujours*. L'Islam serait en fait le rejet de la modernité, ceci s'exprimant sous une forme savante par le fait que l'Islam ne connaîtrait pas de rapports entre "scène politique" et "périphérie" autrement que sous forme patrimoniale. La modernisation serait vouée à l'échec aussi longtemps que ce modèle culturel islamique ne serait pas altéré.

L'analyse de quelques mouvements sociaux du vingtième siècle dans l'aire islamique peut contribuer à mettre à nu les insuffisances de ce modèle théorique.

Prenons le cas du mouvement nationaliste et démocratique sous Mossadegh. Si celui-ci n'a pas réussi, n'est-ce pas par suite de la faiblesse de l'urbanisation (et ce facteur est peut-être plus important que la spécificité de la "ville islamique" telle que la conçoit Badie), l'existence d'une classe ouvrière embryonnaire, la prégnance d'une domination rurale aux mains d'une aristocratie qui lui était hostile et aussi l'adversité que lui vouaient la Grande-Bretagne, et un peu plus tard, les Etats-Unis dans une période de paroxysme de la Guerre Froide, la première ayant réussi à asphyxier l'économie iranienne, partiellement tributaire du pétrole, en mettant l'embargo sur ses ventes pétrolières, les Etats-Unis intervenant activement pour monter un coup d'Etat contre le régime parlementaire et légal de Mossadegh? Nonobstant tous ces obstacles

qui se dressaient sur son chemin, l'étonnant est que Mossadegh ait pu se mettre à la tête d'un mouvement national lequel, à son déclenchement, était structurellement faible. Ce n'est pas "la culture islamique" sous la forme monolithique que lui confère Badie mais la structuration du champ des relations internationales marqué par l'avènement de la Guerre Froide, l'hégémonie chancelante mais encore réelle de la Grande-Bretagne au Moyen-Orient, l'intervention des Etats-Unis et *last but not least*, l'incurie et la fragmentation du Front National qui ont été sans doute à l'origine de l'échec du mouvement nationaliste. Qu'il y ait eu des résistances de la part d'une société où "le modèle de relation (culturelle) permet au monde social non pas d'opposer au pouvoir central un type de résistance complice dont prirent l'initiative jadis seigneurs ou bourgeois occidentaux, mais un rejet profond qui accentua l'écart entre la scène politique nouvelle et l'ordre socio-politique traditionnel." (p.186) c'est une affirmation qui n'est pas acceptable pour ce qui est du début du mouvement nationaliste où les couches urbaines soutinrent Mossadegh. Si peu à peu la lassitude et la désaffection grandirent à l'égard du mouvement, c'est du fait de l'attitude du parti Toudeh (qui n'avait absolument pas le faciès culturel et mental de ce que Badie qualifie de culture islamique), l'existence de tensions incontrôlées au sein du Front National et de l'attitude ambivalente de l'ayatollah Kachâni et de ses partisans.

L'idée de la dichotomie entre pouvoir et légitimité est encore moins défendable pour ce qui est du mouvement révolutionnaire en Iran contemporain. D'une part, la Révolution islamique montre à l'évidence que l'Islam, autant comme religion (islam) que comme totalité (Islam), *ne revêt pas un sens univoque*, qu'il bouge autant que d'autres faits sociaux, sa signification n'étant pas fixée une fois pour toutes dans un horizon trans-historique lui conférant une spécificité culturelle échappant à tout changement. Autant l'Islam bouge et autant le rapport entre pouvoir et légitimité se transforme, subit des changements notables, sous l'effet de la modernisation.

L'expérience révolutionnaire iranienne, dans sa première phase d'unanimité, prouve d'ailleurs que pouvoir et légitimité ne sont pas antithétiques dans les sociétés islamiques modernes. Si le mouvement s'est brisé par la suite, la raison ne tient certainement pas à l'emprise, chez la jeunesse révolutionnaire, du modèle qu'impute Badie aux sociétés islamiques. En un sens on pourrait soutenir que c'est pour avoir trop adhéré au nouvel Etat qui bénéficiait, en la personne du Guide de la révolution, du soutien quasi-inconditionnel des jeunes déshérités, cette nouvelle catégorie sociale résultant de la modernisation dépendante, que la révolution a pu prendre la tournure tragique que l'on sait. Plutôt que de partir d'un *a priori* non-vérifié, on devrait s'efforcer de déchiffrer le paysage mental de la jeunesse déshéritée iranienne qui a fait la révolution et qui a été le *produit* de la modernisation irréversible des rapports sociaux sous l'Ancien Régime. L'*a priori* théorique de

Badie est un véritable obstacle épistémologique à la compréhension du mouvement révolutionnaire en Iran. La vision de Badie est purement externe dans son rapport à la révolution, sans la moindre ouverture à son égard, faisant l'économie de l'analyse du vécu et de l'imaginaire de ses acteurs essentiels, à savoir la jeunesse populaire iranienne. Et c'est pour n'avoir pas saisi le côté absolument moderne de la révolution dans la jeunesse qu'il peut tenir des propos du genre :

«La révolution iranienne semblait au départ s'être effectuée aux dépens de toutes les modernités : contre la société industrielle et pour le retour à la vie rurale communautaire, contre la bureaucratie et les ministères qu'il s'agissait de détruire, contre l'Etat importé, la confiscation du pouvoir politique et l'autoritarisme. Or il faut reconnaître qu'aucun des rôles socio-économiques dérivés de la modernité n'a été sérieusement ébranlé...» (p.214)

Nous sommes face à l'une des ambiguïtés que cultive Badie à merveille : si la révolution "semblait" vouloir un retour en arrière, le fait que ce retour-là ne se soit pas effectué est-il à comprendre à partir du fait que la révolution ne voulait pas la rupture avec la modernité et exigeait une *autre* modernité, moins aliénante que celle de la dépendance, ou bien est-ce par l'incapacité des acteurs sociaux à opérer ce retour en arrière que tout indique par ailleurs avoir été leur dessein selon Badie (puisque le modèle culturel qu'il leur impute est celui du refus de la modernité)? La réponse évasive qu'il donne n'est pas de nature à voiler son parti pris de voir dans la révolution iranienne une contre-modernisation. Mais cette conception revient à confondre les aspirations des acteurs, leurs espoirs, leur credo révolutionnaire et le devenir effectif de la révolution. Précisément, si l'on s'attarde un tant soit peu sur les discours des acteurs (cf. *Discours populaire de la révolution iranienne*), l'on perçoit cette boulimie du développement qui, faute de pouvoir se concrétiser dans un projet cohérent, se tourne contre le Soi des acteurs, en une rage d'auto-destruction qui est l'envers de la soif de construire le monde.

Tant que Badie s'occupe de l'islam traditionnel, son modèle, malgré la déficience majeure que l'on a cru pouvoir y déceler quant à son omission de la notion de justice comme structurant essentiel du rapport au pouvoir, présente au moins un avantage indéniable : il prend acte de l'extranéité de l'Etat et la Communauté. Mais là où ce modèle-là s'applique à la modernité, là se révèle son impuissance à rendre compte des changements sociaux. En effet, nous confie Badie, cette extranéité donne lieu à la rupture entre l'ordre et la contestation :

«La culture de l'émeute exprime...l'impossibilité de concilier ordre et contestation, et de faire de l'action revendicative l'élément constitutif d'un espace politique unifié. Tendant ainsi à opposer reconstruction d'un ordre politique légitime face à la scène politique officielle, la contestation réinvente le politique en ce qu'on a pu appeler un "mode populaire d'action politique". Ce dernier n'est-il pas l'expression

ambiguë et difficilement lisible d'un renouvellement beaucoup plus profond des pratiques et des modèles face au défi de la modernité?» (p.245)

Ici, manifestement, Badie hésite : d'un côté il affirme que la légitimité s'investit ailleurs que dans le champ politique officiel, reproduisant ainsi le modèle classique qu'il propose de l'Islam. De l'autre, il laisse percer son sentiment du dépassement de ce "Ou bien, ou bien" que son modèle nous propose, dans une dichotomie rigide, comme le seul comportement islamique plausible. Quelquefois il revient sur ses positions, d'autres fois il laisse entendre comme "hypothèse" que l'on est sur le point de dépasser le hiatus entre légitimité et pouvoir :

«On peut formuler l'hypothèse qu'à l'utopie du marché - ou de ses substituts (en Occident) - fait écho, en monde musulman, celle de la conciliation de l'ordre politique réel avec la légitimité dérivée de l'espace religieux, c'est-à-dire le projet de dépasser la tension qui oppose la scène politique officielle et la scène politique légitime, et de faire fusionner l'une et l'autre...» (p.276)

Ceci étant, il semble retomber sur sa position précédente en posant des questions qui tendent à révéler sa propension pour son modèle :

«Plus ou moins anti-cléricale, révolutionnaire, mobilisatrice, égalitariste, internationaliste, l'idéologie islamiste rappelle, dans ses orientations des thématiques qui se confondirent en Occident, avec la construction de la modernité. Cependant, l'apparition d'une compatibilité partielle...*ne suffit pas à prouver l'émergence d'une via moderne en monde musulman.*[nous soulignons]...Que deviennent, dès lors, les alternatives que l'on veut opposer à l'ordre critiqué et qui n'occupent guère une place centrale dans la production intellectuelle et la pratique politique effective?» (p.285)

Notons au passage l'un des procédés chers aux *political scientists* dont Badie use avec maestria : on isole un "champ politique", on le traite comme une entité en soi, on le substantialise et, indépendamment des autres déterminants sociaux, on le dote d'un pouvoir explicatif quasi-absolu. Le cas des mouvements sociaux est ici exemplaire. Là où nous serions tentés de voir la désarticulation de la société du fait de l'intrusion de l'Economie-monde, mais aussi à cause d'une nouvelle logique des aspirations sociales propulsées par la modernisation, Badie entrevoit la permanence d'une culture politique traditionnelle ou anti-moderniste, les séquelles d'un modèle culturel islamique. Si les mouvements sociaux islamiques n'arrivent pas à concilier ordre et contestation, est-ce l'effet de ce passé immémorial de l'islam érigé en culture *sub specie aeternitatis* ou parce que les aspirations sociales éveillées par la modernité sont telles que l'ordre mondial qui prévaut ne leur laisse pas la possibilité de se réaliser? Et en quoi ce phénomène-là est-il spécifiquement islamique et pas lié aux effets de la pénétration autant réelle qu'imaginaire de la Société-monde? Il n'est que de prendre le cas privilégié du martyrisme dans la culture révolutionnaire en Iran pour

mesurer l'écart existant entre le modèle de Badie et la réalité qu'il prétend expliquer. Chez les martyrs on chercherait en vain un quelconque enracinement dans l'islam traditionnel : là où la tradition concevait le martyrisme comme relevant de l'imam Hossein qui faisait office de "Brebis de Dieu" et qui sauvait ainsi la Communauté de la désunion, nous voyons une jeunesse qui cherche à accéder *elle-même* au martyre. La fonction substitutive se trouve ainsi dépassée par une nouvelle fonction, celle de s'assumer dans une nouvelle identité liée à la réalisation de la bonne société (la première période d'unanimité dans la révolution) ou par celle de s'annihiler en dépit contre un monde peccamineux qui n'est plus un lieu de séjour pour le vrai musulman, puisqu'il *n'est pas* le lieu où la modernité rêvée se réalise (la seconde période). Le point de mire de cette jeunesse martyriste, que ce soit pendant ou après la révolution, c'est cette modernité où *elle s'est déjà installée* dans ses aspirations, dans ses revendications, dans ses espoirs (première période), dans ses désillusions et dans son amertume (seconde période). De fait, c'est par sa sur-modernité que le mouvement n'est pas parvenu à se stabiliser, par la désarticulation de la société dont l'un des signes manifestes a été l'incapacité des intellectuels, happés par la Culture-monde et incapables d'appréhender le sens du mouvement populaire (d'où leur dérive vers le gauchisme islamiste ou marxiste), à en totaliser le sens et à faire office de médiateur entre les couches populaires et le champ politique. Autrement dit, l'incapacité à faire le pont entre les deux versants que sont la légitimité et l'espace politique n'est pas imputable à la difficulté de l'imprégnation de la culture islamique par la modernité mais à la désarticulation sociale due à l'irruption de la dépen-dance qui a brisé la structure communautaire traditionnelle et a créé une société atteinte dans ses ressorts, société qui n'est pas parvenue à s'unifier autour d'un nouveau projet global, parce que son intelligentsia était désincarnée, mais aussi parce que la pratique sociale, tendue vers une utopie que l'on ne pouvait réaliser sans *sortir* de la dépendance (la disparition de la déshérence, *i.e.* la fin de la condition désormais ignominieuse des déshérités), ne pouvait que tourner à vide. Dès lors la jeunesse déshéritée était placée devant une double alternative :

- se donner la mort par le truchement de la guerre, afin de rompre les amarres avec une vie qui ne portait pas sens, précisément parce que l'aspiration à la modernité était frustrée. Ici, on privilégie la pureté dans la mort sur la vie impure Ici-bas. On marque du même coup sa désaffection du monde tel qu'il est structuré par la présence des déshérités (*most'af*) et des puissants (*mostakbar*).

- ou bien se laisser porter par une vie quotidienne où la pénurie, le marché noir, le trafic, la drogue , la spéculation sur un peu tout et le chômage sont le lot de tout un chacun : ici prévaut la vie, malgré son impureté, sur le martyrisme des purs et des durs. Toutefois le désen-

chantement d'avec le monde est là, comme dans le premier cas, mais différemment structuré.

Dans un cas on *se produit* dans la mort, on substitue au développement qui n'est pas venu, la production de soi dans la mort. Mais aussi, à la consommation qui se refuse aux déshérités, on riposte par la consommation de sa propre chair, par la *consomption* de soi en martyr. Dans le second cas, on opte pour une vie diminuée, on consomme les signes de la frustration due à l'inaccès à la *vraie* modernité (celle de l'abondance et de la consommation généralisées), on réaménage son onirisme dans le sens de la constitution d'une modernité purement onirique là où la réalité sociale existe sous le signe de la pénurie et du malaise. Quant au politique, on le *délaisse*, non pas parce qu'il incarne le pouvoir officiel mais parce que la révolution, dans ses déboires, est encore redoutablement présente à même les esprits : pour le moment on n'est pas prêt à une remobilisation, on rumine le désespoir d'un mouvement social qui a échoué et qui, de ce fait, a laissé se reconstituer un Etat volontariste à outrance. Ici, l'abandon momentané du champ politique est la conséquence du désespoir consécutif à l'avortement du mouvement révolutionnaire et non pas l'expression de la reproduction de la dualité entre la légitimité et le pouvoir en Islam. Quoiqu'il en soit, la structure mentale de la jeunesse populaire iranienne n'est pas celle de l'islamisme traditionnel. Le problème essentiel est de savoir comment on pourrait constituer un champ politique porteur des aspirations des masses marginalisées, comment on pourrait réhabiliter une structure politique qui, par sa nature même, doit servir autant à promouvoir les revendications des déshérités qu'à formuler, sur la scène internationale, leurs demandes sous forme de sollicitations crédibles, comment on pourrait instituer un système politique ouvert à partir de l'islamisme utopique de la révolution qui avait une forte composante universaliste (et pas particulariste comme le prétend Badie) mais a été submergé par l'islamisme identitaire qui n'est principalement que l'expression du désespoir de changer le monde. Ce qui est à changer n'est pas seulement le champ politique des sociétés dominées (dont les sociétés islamiques, dans leur écrasante majorité font partie) mais aussi la Politique-monde qui rationalise et justifie à sa façon l'hégémonie d'une structure trans-nationale d'économie, créatrice d'aspirations aux bien-être et à la consommation mais, en même temps, inhibitrice de cette aspiration par une répartition fortement inégalitaire des ressources. Le mouvement révolutionnaire iranien a été, sous une forme souvent incohérente et éclatée, la revendication de réaménagement de cette Politique-monde, ce que les intellectuels n'ont souvent pas entendu ni n'ont voulu concevoir comme crédible. Ce que Badie caractérise comme étant la rupture entre ordre et contestation provient, à nos yeux, d'une logique des aspirations qui interpelle le monde *dans son devenir* et revendique une Politique-monde et une Economie-monde différentes de celles qui prévalent actuellement et au changement desquelles elle apporte sa

contribution incohérente. La faille n'est pas seulement dans cette logique des aspirations qui, pour Badie, reflète un modèle politico-culturel passéiste lié à l'islam, mais dans ce monde lui-même qui éveille ces aspirations par l'appel à la consommation et au développement généralisés et, en riposte à ces demandes qu'il contribue grandement à engendrer, leur oppose une fin de non-recevoir cinglante. Dès lors la tâche du sociologue (et plus généralement de tout *social scientist*.) consiste non pas à attribuer les raisons de cette disjonction entre le rêve et la réalité à un modèle politico-culturel qui n'existe plus que marginalement dans le champ culturel de la jeunesse déshéritée de ces sociétés-là, mais de percevoir en quoi ladite rupture a partie liée avec la mondialisation des aspirations qui cherchent rageusement à s'installer dans la modernité. Autrement dit, ce n'est pas en liaison avec une dialectique du passé (le paysage culturel de l'islamisme communautaire) mais en rapport avec le présent tendu vers l'avenir (l'islam des déshérités) que doit s'effectuer la tâche d'élucidation de la problématique politico-culturelle des sociétés islamiques. Ceci est remarquablement évident dans le cas de la révolution iranienne : là où la jeunesse se réfère au passé et revendique une justice sociale dont elle justifie la légitimité en liaison avec le passé islamique, ce passé-là est déjà une réinterprétation des aspirations du présent projetées sur l'horizon de la prétérition : le passé s'invente à l'aune des attentes actuelles. Par exemple, lorsqu'on revendique de l'Etat post-révolutionnaire de soutenir le déshérités, de promouvoir leur cause au nom de l'Islam, en juste rétribution du soutien qu'ils lui ont prodigué au péril de leurs jours, ce n'est ni le clientélisme traditionnel qui est ici en oeuvre ni le rapport traditionnel à l'Etat qui, comme le reconnaît justement Badie, s'est toujours défini en termes d'extériorité dans sa relation à la communauté. En effet, cette revendication-là n'est pas l'ancien clientélisme; d'une part, parce que les déshérités, c'est le peuple, *i.e.* la quasi-totalité de la société et le rapport qui s'institue entre clientèle et patron ne concerne qu'une section minoritaire qui exige des prébendes en distinction d'avec le reste de la société. Un clientélisme qui en s'amplifiant engloberait la totalité de la société civile n'a plus de sens. D'ailleurs, le sens de l'honneur et de la hiérarchie où s'inscrivait l'ancien clientélisme a totalement disparu, pour laisser place à un rapport de réciprocité fondé sur les seuls intérêts *matériels* des uns et des autres. Souvent, on ne s'embarrasse même pas de moraliser ces rapports, la seule visée étant le soutien d'autrui en contre-partie de l'aide qu'il vous prodigue. L'engagement n'a plus rien de "moral", ni ne s'accomplit en vertu d'un pacte sur le long terme. Bref, le contenu anthropologique de l'ancien clientélisme a totalement changé (cf. l'interprétation, à notre sens déficiente mais de grand intérêt, que propose Badie à ce sujet, p.243 et sq.). L'outil anthropologique dont celui-ci se sert pour expliquer ce phénomène est, en l'occurrence, en porte à faux par rapport à la réalité. La contre-partie qu'exigent les déshérités de l'Etat islamique en

échange de leur dévotion à sa cause n'est pas justiciable de l'ancien clientélisme mais d'un nouveau type de rapport qu'institue la société civile avec l'Etat et dont la dimension économique s'inscrit dans ce qu'A. Corten appelle "L'Etat nourricier" (cf. A. Corten, 1986 : 35-49). Cette relation est on ne peut plus différente de celle que nouait l'ancienne communauté islamique avec l'Etat : par le passé, le "Bon prince" était celui qui *extorquait le moins possible* à sa paysannerie pour entretenir sa Cour, son armée, sa clientèle. A présent, nous assistons à une véritable inversion de cette relation : le "Bon prince" est celui qui *donne le plus possible* aux déshérités. La relation à l'Etat passe désormais par sa capacité de donner logement et nourriture, d'assurer hygiène et loisirs aux déshérités, lesquels ne sont pas des pauvres au sens ancien du mot mais exigent comme un véritable *droit*, d'être entretenus et secourus par l'Etat. On peut certes arguer qu'il s'agit de l'ancienne forme de *do ut des*, généralisé à l'ensemble de la formation sociale. Mais comme on l'a déjà mentionné, en se généralisant à l'ensemble de la jeunesse populaire, le phénomène subit une indéniable mutation de sens, étant donné qu'il s'inscrit dans des rapports cette fois plus ou moins égalitaires et non pas hiérarchiques comme par le passé. Qui plus est, les déshérités revendiquent ce droit à l'aide de l'Etat comme une forme de participation effective au pouvoir et à ses bienfaits et n'acceptent plus les formes anciennes de l'extranéité de la société et de l'Etat. En d'autres termes, nous sommes face à un problème nouveau, à une revendication qui ne trouve pas une explication satisfaisante dans les schématismes culturels du passé et qui mérite d'être placé dans le nouveau contexte des sociétés périphériques, dans leur vécu, leurs relations aux aspirations engendrées par la Société-monde où elles se sont déjà insérées mentalement. Dans le cas iranien, ce qui est extrêmement significatif c'est la *coupure* radicale de la jeunesse populaire (alias les déshérités) avec le passé, compte tenu des bouleversements sociaux des dernières décennies, bouleversements qui ont créé une intense rupture avec le passé et une anomie généralisée. Cette coupure rend caduque toute forme d'allégeance à l'ancien monde même lorsque les déshérités réclament, au nom de l'Islam, qu'ils glorifient quelquefois en Age d'Or, des formes d'assistance et d'entraide qui pourraient éveiller, aux yeux d'un observateur extérieur, le soupçon (pour ne pas dire l'illusion) des anciens patrons de clientélisme. La condition du déshérité renvoie primordialement à la déstructuration de la société ancienne; celle-là est poussée, dans le cas iranien, à un tel degré que souvent la jeunesse déshéritée urbaine *n'a même pas le souvenir* de l'ancienne société. C'est pourquoi elle la réinvente à l'aune de ses propres sollicitations à partir d'un *vacuum* de la mémoire collective que dissimule mal la référence emphatique à l'Islam de l'Origine. Prenons pour cela le cas du clergé. Dans la pensée révolutionnaire des acteurs, le vocable "clergé" ne désigne absolument pas ce que Badie pense pouvoir dénommer allusivement "les élites

religieuses" (p.232). Le clergé renvoie à un "clergé à bâtir", à un clergé qui doit se former selon les aspirations des déshérités, clergé ayant pour fonction de "conscientiser" (*âgâhi*) les masses plutôt que de sasser et ressasser les formules incantatoires d'un islamisme formel et ritualiste. Le clergé est perçu comme un "clergé à créer", projeté sur l'horizon de l'intentionnalité des acteurs. Il renvoie moins à un état de fait qu'à un "désir de construire" (tout cela est amplement analysé dans *Discours populaire de la révolution iranienne*). Quoi qu'il en soit ce ne sont pas les réminiscences anciennes, emportées par la déstructuration de l'ancienne structure communautaire, qui sont à l'origine de la réputation que Badie est enclin à déchiffrer à même la culture islamique lorsqu'il en va de la construction d'un Etat représentatif et territorial :

«[Dans le monde musulman] la pratique nationaliste se heurte assurément à la résistance des solidarités communautaires, tout comme à la persistance des relations de clientèle,... elle est tout autant entravée par l'irréductibilité à la culture islamique de l'idée même de territorialisation du politique.» (p.235)

Nous sommes ici face à une profonde incompréhension : ce que Badie impute à la résistance de la culture islamique, renfermée dans un passéisme qu'il n'explique pas, est à notre sens le *dépassement* des cultures nationales - du moins dans le cas de la révolution iranienne - vers une nouvelle forme tâtonnante, puisqu'inédite, d'intelligibilité. L'Iran des Pahlavi avait, sous sa forme la plus pure, une économie totalement déconnectée de la production nationale et directement liée au marché mondial. Cette "nation" que le régime impérial s'efforçait de bâtir était asservie, non seulement dans ses ressources, mais aussi dans l'imaginaire du pouvoir, à une instance extra-nationale. L'insignifiance de cette nation-là est à comprendre, partiellement, à partir de cette connexion immédiate de l'Etat iranien à l'Economie-monde sous sa forme la plus extravertie. L'islamisme révolutionnaire ne rejetait pas la nation et sa territorialisation par suite de l'atavisme et la répulsion de la culture islamique à associer "territorialisation" et légitimité; mais il prenait acte de l'échec de cette forme d'association dans une société qui *ne pouvait pas* être bâtie sur le modèle occidental, dotée d'une économie et d'une culture auto-centrées. Le rejet de la nation au nom d'un universel islamique et révolutionnaire s'effectuait dans la quête tâtonnante et angoissée d'une nouvelle forme d'existence sociale à l'échelle de la Société-monde. L'angoisse était fondée sur le fait qu'il n'y avait pas de modèle précédent et qu'il fallait inventer une nouvelle façon d'exister, avec des moyens de bord souvent dérisoires : absence d'intelligentsia appropriée, absence de partis politiques, de syndicats, inexistence des réseaux communautaires, lesquels avaient été profondément désarticulés dans leur dynamisme sous l'Ancien Régime. Et le clergé imaginaire que la jeunesse populaire cherchait à rehausser en classe dominante était à mille lieux de ce que l'islamologie traditionnelle donnait pour "élite naturelle" de la société iranienne. Ainsi, le refus de la nation

ne se déroulait pas sur le fond d'une culture millénaire recroquevillée sur des formes figées d'*açabiya*; il se faisait au nom d'une utopie à venir, d'une nouvelle forme originale d'intelligibilité dont on rencontre les premiers balbutiements dans cette révolution. Là où Badie affirme péremptoirement le blocage des mouvements islamiques qui ne franchiraient pas le Rubicon de la modernité, nous sommes convaincus de les avoir vus traverser ses tourmentes sous une forme inédite et éclatée.

La révolution islamique ne s'est pas accrochée à une forme nationale de l'Etat parce que dans la pratique des déshérités celui-ci était dépassé. La référence s'est faite, non pas à une forme nationale de l'Etat qui est dérisoire en l'absence de son substrat économique (économie nationale) et sociale (bourgeoisie et prolétariat nationaux), mais à une nouvelle universalité, dégagée des servitudes de l'Etat-Nation, définie comme le creuset où se cristallisent les aspirations des déshérités face à cette modernité qui se donne à eux sous forme de rêves mais se refuse à leur appropriation, faute de moyens. La révolution iranienne a concrétisé, de manière incohérente et souvent chaotique, l'emprise d'un nouvel *habitus* qui n'était pas en retard sur la modernité mais asynchrone avec elle (pour ne pas dire en avance) et c'est la raison pour laquelle il n'était ni articulé ni homogène. A une Economie-monde profondément transformée qui vouait les mécanismes nationaux à une caducité progressive même dans les Etats-nations de l'Europe, l'islamisme des déshérités ripostait par la prise en charge indécise et tâtonnante d'un universel à venir que l'on dénommait, en relation avec l'imaginaire des déshérités, l'Islam.

Le mode d'approche de Badie occulte, même lorsqu'il en prend acte, la nouveauté des phénomènes qui touchent les sociétés islamiques; son culturalisme, dans la mesure où il met l'accent sur un patron culturel où s'insère un champ politique qu'il décrète autonome, tend à contribuer à l'incompréhension des problèmes globaux où sont impliquées non seulement les sociétés islamiques mais aussi les sociétés hégémoniques, la Société-monde. Plutôt que de montrer l'imbrication entre les deux ensembles dissymétriques, imbrication qui se révèle dans les mouvements sociaux dont sont le siège les sociétés islamiques (et d'autres formations sociales de la périphérie), la méthode de Badie tend à placer artificiellement le problème dans les sociétés islamiques dont il réifie pour les besoins de la cause l'idiosyncrasie culturelle. Celles-ci, pour se moderniser, n'auraient dès lors qu'à surmonter ce schématisme culturel suranné qui dichotomise légitimité et pouvoir et bloque leur accès à la modernité à laquelle elles pourraient, en rompant avec ce patron de légitimité, accéder sans tarder. En plaçant l'entrave dans ce modèle culturel, on omet de mentionner que l'obstacle est *aussi* dans le mode de structuration du champ politico-économique de la Société-monde et pas uniquement dans ces sociétés, désarticulées par leur insertion inégalitaire dans la modernité. Si problème il y a, ce n'est pas uniquement au niveau de la configuration

politique interne à ces sociétés, mais dans la dynamique même des aspirations, dans leur mode d'articulation sur la mondialité, mais *aussi* (et là nous rejoignons partiellement Badie, mais pour des raisons différentes) dans l'incapacité des nouveaux intellectuels à faire corps avec la société réelle pour élaborer un nouveau schème démocratique de gestion sociétale. Les aspirations sont là; ce qui manque, c'est leur mode d'agrégation. Mais même là, ces aspirations auront du mal à se cantonner dans le domaine strictement politique. Elles exigent, pour s'apaiser, des réaménagements globaux sur la scène mondiale, dans le partage des fruits du développement à l'échelle planétaire.

La ville musulmane

Un autre parti pris par lequel Badie rejoint l'orientalisme est son mode de traitement de la ville islamique. Pour lui, la ville joue un grand rôle dans la reproduction de la disjonction entre "scène politique" et "périphérie". L'organisation segmentaire de la ville musulmane est spécifique : elle est divisée en quartiers, lignages, clientèles où prévalent, constate Badie, des formes verticales de solidarité alors que la modernité en privilégie des formes horizontales. La ville islamique contribuerait ainsi grandement à reproduire l'extranéité de l'Etat et de la société :

«Au lieu de mobiliser socialement, la ville (islamique) se segmentarise, confirmant ainsi dans sa propre structure les anciennes allégeances; au lieu de favoriser la diffusion des pratiques associatives et d'encourager ainsi la constitution des *açabiyya* de quartier, tous les éléments susceptibles de confirmer la protestation dans le profil classique qui caractérise le "popolino" de Hobsbawm» (p.232)

Et plus loin :

«Ce modèle de relations sociales se révèle incapable d'alimenter une nouvelle forme de communalisation et de favoriser l'intégration des groupes sociaux dans un même espace d'autorité. Cette situation de segmentarité entretient l'extériorité des groupes sociaux tant par rapport à l'ensemble de la collectivité que par rapport à la scène politique nationale.» (p.233)

Lorsqu'il en va de la ville musulmane traditionnelle, l'absence d'autonomie et des traditions associatives et corporatives autonomes par rapport à l'Etat est certainement importante dans l'explication des voies divergentes qu'ont empruntées les villes de l'Orient et de l'Occident. Mais même là, on sait que la vision orientaliste des villes islamiques avec leur architecture et leurs formes de sociabilités typées a été critiquée et remise en cause. Mais quand ce modèle-là s'applique aux villes islamiques de la période contemporaine, il pêche totalement par son impuissance à éclaircir la réalité. Pour en revenir à l'Iran, pendant la révolution, les villes étaient les creusets du bouillonnement populaire; en elles on a assisté au *dépassement* des clivages communautaires et

ethniques au nom des idéaux révolutionnaires. Le nouvel islamisme n'était pas celui des *açabiya* locaux mais une conception universaliste des relations sociales. Ce n'était pas une idéologie communautaire et segmentaire mais une vision oecuménique, tendant à dépasser les particularismes locaux. Ce n'était pas, contrairement à l'affirmation de Badie, l'expression de l'hétérogénéité des allégeances qui mettraient la politique nationale au ban de la collectivité. L'Islam révolutionnaire était l'idéologie cimentant les déshérités en peuple unifié (cf. P. Vieille, 1979 et L. Echghi, 1980). A cette poussière d'individus anomiques, à ces paysans dépayannés qui, du fait de l'exode rural, étaient en quête d'une nouvelle solidarité au sein d'une société élargie s'étendant à l'ensemble de la collectivité (et non plus, cette fois, à une communauté locale), l'islamisme révolutionnaire apportait une vision du monde, adéquate à leurs besoins et à leurs aspirations. Et la ville n'est perçue, ni par la paysannerie dépayannée (cf. Khosrokhavar F., 1980) ni par la jeunesse urbaine déshéritée (cf. Mahdjoubé A., 1983) de la façon d'une *açabiya* locale, vision que lui impute Badie. Pour Hassan K., la ville est un nouvel espace élargi où l'on peut s'intégrer mais aussi se perdre : volonté de s'inscrire dans ce nouveau monde urbain ouvert à la modernité mais aussi angoisse de déperdition morale et d'appauvrissement matériel. Et surtout, cette ville correspond, dans les aspirations de Hassan K., non pas à la permanence des solidarités communautaires mais à un partage fraternel des biens et des services qui engloberait cette fois, par le truchement de l'Islam révolutionnaire, l'ensemble des déshérités.

Chez Sakiné, cette jeune militante rhomeyniste, la ville c'est le lieu de l'élargissement de l'expérience, l'endroit où enfin on se dégage de l'étouffante étreinte de la tutelle paternelle, l'espace où l'on peut donner un contenu légitime à ses aspirations de femme mais aussi de déshéritée en les mettant sous l'invocation de l'Islam. Bref la ville se voulait à la veille de la révolution le lieu d'affirmation d'une identité nouvelle, dépassant les allégeances particularistes au nom de la solidarité de l'ensemble des déshérités. Et cette solidarité-là, non seulement ne faisait pas obstacle à l'assertion d'un Etat à l'échelon de la collectivité entière, mais bien au contraire, elle s'en voulait le fer de lance. Si cette expérience s'est soldée par un échec, on ne devrait pas en attribuer la raison à la survivance d'éventuelles solidarités segmentaires en ville musulmane. Ces solidarités-là avaient été profondément désarticulées sous les assauts de l'Ancien Régime. Si à présent elles se manifestent sous une forme ou une autre, c'est parce qu'on est dans une période de *repli* : comme la nouvelle solidarité trans-segmentaire et mét-communautaire que l'on appelait de ses vœux ne s'est pas réalisée, on se rabat, en désespoir de cause, sur les anciennes formes de solidarité, elles-mêmes dénaturées et déstructurées, pour garder une cohérence minimale à sa vie sociale. Le clientélisme n'a pas le sens qu'il avait lorsque la structure communautaire était intacte.

Le néo-orientalisme et ses avatars

Un des traits qui rapprochent les diverses conceptions néo-orientalistes au sein desquelles nous situons Badie est la tendance à vouloir expliquer les mouvements sociaux dont sont agités les sociétés islamiques en terme de traditionalisme insurmonté. Aux Etats-Unis, le champion de cette conception est A. Arjomand (cf. S.A.Arjomand, 1988). Pour lui, le mouvement révolutionnaire iranien aurait été un "traditionalisme révolutionnaire" de nature réactive, chapeauté par le clergé. Cette conception accorde à la défense "consciente" de la culture traditionnelle une valeur emblématique dans l'explication des mouvements sociaux se réclamant de l'Islam dans les dernières décennies. Badie n'est pas éloigné de ce parti pris. Les deux points de vue se rejoignent si l'on se souvient que dans l'un et l'autre cas on postule la permanence de la tradition que la modernité n'aurait pas su ébranler et qui réagit aux assauts de la modernisation par la réassertion d'un islamisme se refusant à l'anomie et s'efforçant de reproduire un modèle de culture politique (Badie) ou un patron global de culture spécifique (le traditionalisme islamique selon Arjomand). Selon ce point de vue, la réaffirmation hargneuse de l'Islam tiendrait à ce que la société, par le biais de son intelligentsia traditionaliste (à savoir le clergé), peu atteinte par l'anomie, réagirait (d'où sa nature réactive) à l'emprise de la culture occidentale et tenterait de se reconstituer selon les schèmes culturels de l'islam traditionaliste.

Ce que ce genre d'explication n'arrive pas à clarifier est la position de la jeunesse populaire, le véritable acteur de la révolution, par rapport au mouvement social en particulier et la modernité en général. On passe sous silence les déshérités et leurs aspirations, on les ignore superbement comme acteurs de la révolution pour ne se concentrer que sur les "élites religieuses" (Badie) ou le clergé (Arjomand). L'étude des sociétés islamiques escamote ainsi cette nouvelle catégorie sociale, conséquence de la désarticulation de l'ancienne société et en les ignorant, on continue à s'acheminer sur les anciens chantiers de l'orientalisme qui ignorait la société islamique si ce n'est dans son clergé ou ses mystiques soufis.

Dans le cas iranien, l'anomie d'une grande partie de la jeunesse révolutionnaire était totale : rapport fantasmé et mythifié à une communauté que l'Ancien Régime avait totalement déstructurée dans ses assises matérielles et mentales, l'absence d'ancrage dans une tradition que l'on s'imaginait, dans les couches urbaines, d'autant plus pure et liliale que l'on n'en avait souvent aucune expérience concrète, bref une déstructuration qui d'ailleurs, du fait de sa généralisation à des pans entiers de la société civile, avait facilité la révolution en unifiant la société civile dans le même malaise global. La réaction globale ne provient pas, dans la jeunesse déshéritée et déstructurée, d'une société rejetant le

vernis extérieur de la modernité pour recouvrer, cette fois en connaissance de cause, une tradition que la modernisation n'aurait su malmener que superficiellement. C'est plutôt l'inverse qui est vrai : la déstructuration des jeunes a été poussée si loin qu'ils ne pouvaient récupérer les valeurs traditionnelles même lorsqu'ils s'imaginaient devoir les recouvrer intactes. Même quand on a élevé la prétention à revenir à la tradition, ceci n'a été qu'une occasion de plus pour marquer son incompréhension totale de celle-ci, si lointaine, si peu incarnée, si étrangère au vécu des jeunes et à l'imaginaire populaire que sous son nom on subsumait en réalité une autre image de la modernité. Si, dans le cas du clergé, le constat d'Arjomand (et, indirectement, de Badie) peut se défendre pour ce qui est des dignitaires religieux, la société civile, elle, n'est pas du tout justiciable d'une analyse en termes de "traditionalisme". Dès lors, le problème épineux que les orientalistes ne parviennent pas à résoudre (et pour cause) est de savoir pourquoi une société profondément rajeunie, bouleversée dans son paysage mental, joue le jeu des "traditionalistes" sans partager pour autant leur conception traditionnelle du pouvoir, de la société et de l'Etat. En d'autres termes, si l'on admet que l'un des termes du rapport société/Etat a subi un changement radical (la société civile n'étant plus l'ancienne communauté), comment peut-on comprendre la permanence d'un certain type de problématique culturelle dans les rapports entre société civile et Etat en Islam ? La solution *ad hoc* des néo-orientalistes est de nier la modernisation de la société islamique, quitte à reconnaître dans cette absence de modernisation soit la cause de l'échec de la société à bâtir un champ politique cohérent et autonome (Badie) soit la permanence de l'emprise du clergé, cette intelligentsia traditionaliste, comme classe dominante naturelle de la société islamique en Iran post-révolutionnaire (le cas d'Arjomand). Comme on fait l'économie d'une analyse anthropologique centrée sur la spécificité de la jeunesse populaire dans son imaginaire et sa *Weltanschauung*, comme on ne daigne pas constituer les couches populaires en objet d'étude, on est obligé de leur imputer une structure mentale empruntée à l'élite au pouvoir, à savoir le clergé ou les élites religieuses ou tout simplement, les ignorer comme acteurs de la révolution et des changements sociaux. La modernisation des dernières décennies n'a pas suffi à déloger les néo-orientalistes des conceptions de leurs prédécesseurs, même si l'ancienne idéologie se donne un langage moderne qui verse du vin pas toujours nouveau dans de vieilles outres. On se refuse à la modernisation des sociétés islamiques parce qu'en un sens on se refuse à la modernité dans l'image que l'on se fait de l'Autre, cet Autre nié dans son altérité qu'incarne l'Islam et que le néo-orientalisme s'entête à traiter selon des patrons de pensée que l'on s'indignerait par ailleurs de voir s'appliquer aux sociétés occidentales. Ici aussi prévaut l'échange (intellectuel) inégal.

Paris, 1989

Références bibliographiques

- ABDEL-MALEK A., 1969, *Idéologie et renaissance nationale. L'Egypte moderne*, Paris.
- ARJOMAND S.A., 1988, *The Turban for the Crown, the islamic revolution*, Oxford University Press.
- BADIE Bertrand, 1985, "Etat, légitimité et contestation en culture islamique", in *L'Etat au pluriel*, sous la direction de A. Kazancigil, Paris.
- 1986, *Les deux Etats-pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard.
- BERQUE J., 1967, *L'Egypte. Impérialisme et révolution*, Paris.
- BERRY M., 1984, *Le Royaume de l'insolence*, Paris, Flammarion
- CORBIN, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard.
- CORTEN A., 1986, "Solvabilité politique et demande alimentaire", *Fin du national?*, *Peuples Méditerranéens* n°35-36, avril-sept.
- COTTAM R.W., 1964, *Nationalism in Iran*, Pittsburg.
- ECHGHI Leili, 1979, "Islam, arme du peuple", *Peuples Méditerranéens* n° 10, janv.mars.
- EISENSTADT S.N., 1985, "Analyse comparative de l'Etat dans divers contextes historiques", in *L'Etat au pluriel*, Paris.
- FOUCAULT M., 1986, "Omnes et singulatum", in *Le Débat* n° 41, sept-nov.
- de FOUCHECOUR C.H., 1986, *Moralia, les notions morales dans la littérature persane du III^e/IX^e au VII^e/XIII^e siècle*, Paris
- GARDET L., 1977, *Les hommes de l'Islam*, Paris.
- KHOSROKHAVAR F., 1980, "Hassan K. paysan dépayssonné parle de la révolution iranienne", *Peuples Méditerranéens* n°11, avril-juin.
- LAMBTON, 1956, "Cuis custodie custodis" *Studia Islamica* n° 5.
- LEFORT C., 1972, *Machiavel*, Gallimard.
- LEWIS Bernard, 1984, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Armillaire.
- MAHDJOUBE A., 1983, "La révolution intérieure d'une militante rhomeyniste", *Peuples Méditerranéens* n° 22-23, janv.-juin.
- RODINSON Maxime, 1972, *Marxisme et monde musulman, L'Islam, doctrine du progrès ou de réaction?*, Paris, Seuil.
- SAID E.W., 1978, *Orientalism*, London, Vintage Books.
- VIEILLE P., 1975, *La féodalité et l'Etat en Iran*, Paris, Anthropos.
- 1979, "Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran", *Peuples Méditerranéens* n°8, juil-sept.
- 1984, "L'Etat périphérique et son héritage", *L'Etat et la Méditerranée*, *Peuples Méditerranéens* n°27-28, avril-sept.
- VIEILLE P., KHOSROKHAVAR F., *Discours populaire de la révolution iranienne*, à paraître.
- WALLERSTEIN I., 1979, *The Capitalist World Economy*, Cambridge University Press.

L'ORIENTALISME EST-IL THEORIQUEMENT SPECIFIQUE ?

A propos des interprétations de la révolution iranienne *

Paul VIEILLE

Comparons trois interprétations de la révolution iranienne, sans doute parmi les plus sérieuses, les mieux documentées, et, finalement, on l'accordera probablement, les meilleures, celles de :

- Nikki R. Keddie dans *Roots of Revolution, an Interpretive History of Modern Iran* (1981) et dans l'introduction à un livre qu'elle a dirigé deux ans plus tard, *Religion and politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution* (1983);

- Ahmad Ashraf et Ali Banuazizi dans un article remarquable sur la participation des classes sociales à la révolution iranienne, "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution" (1985).

- Said Amir Arjomand qui a consacré de nombreux articles et ouvrages à la révolution iranienne. On s'appuyera ici plus spécialement sur un ouvrage qu'il a dirigé et pour lequel il a écrit une large introduction et le dernier chapitre : *From Nationalism to revolutionary Islam* (avec une préface d'Ernest Gellner; 1984).

Ces trois interprétations de la révolution iranienne relèvent de trois traditions disciplinaires différentes, respectivement, l'orientalisme, la

* Texte d'une conférence faite au Rockfeller Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, Austin; d'après Paul Vieille, Farhad Khosrokhavar, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, sous presse.

sociologie et l'anthropologie. Curieusement, elles sont cependant fort proches; elles s'organisent autour de trois hypothèses solidaires même si chacune d'elles insiste sur l'une de ces hypothèses plus que sur les deux autres : hypothèses de la continuité historique, de l'hétéronomie, de l'anti-révolution.

Hypothèse de la continuité historique

Selon cette hypothèse, la révolution iranienne ne correspond pas au bouleversement récent de la structure sociale. La société traditionnelle a, on l'accorde certes, été brisée, mais il n'existe pas de lien structurel entre le bouleversement et la révolution. En d'autres termes, la révolution n'est pas la conséquence politique de la "modernisation", de la transformation radicale des rapports sociaux. Un mécontentement général doit sans doute être pris en compte dans l'explication de l'extension du soulèvement, mais la révolution elle-même doit être rapportée à une tendance de long terme, au développement de l'hégémonie cléricale que le régime Pahlavi avait un certain temps contenu. La révolution est l'issue finale d'une tendance qui apparaît au cours du XVII^{ème} siècle avec l'affirmation de l'autorité religieuse des *modjtahed*-s, et s'épanouit au XIX^{ème} siècle avec le développement de leur rôle politique. Le changement social rapide des dernières décennies du régime pahlavi est accompagné d'un mimétisme des sociétés occidentales qui a pour effet de rejeter les ulémas des fonctions morales et sociales qu'ils remplissaient jusque là, et de traumatiser une population attachée à sa propre culture. En même temps, les Pahlavis se sont cependant montrés incapables de détruire les liens sociaux qui unissaient les ulémas à la population, et en conséquence les possibilités d'une protestation sociale organisée par les clercs. Ces deux facteurs, (i) la menace que le régime faisait peser sur un clergé qui désirait étendre son rôle religieux social et politique, et (ii) le dense réseau de relations que le clergé entretenait dans l'espace iranien, expliquent la révolution iranienne et son aboutissement, le régime cléricale.

Notons au passage que cette explication de la révolution par une tendance séculaire est, chez N.R. Keddie, une explication *ex post-facto*. L'article qu'elle écrit en 1969 à propos du pouvoir des ulémas en Iran ("The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran", repris dans N. R. Keddie ed., 1972, *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*) est conclu par cette phrase (p.229) : "En raison du développement continu du pouvoir de l'Etat, de l'extension de l'armée, de la bureaucratie et de l'éducation laïque jusque dans les villages, il semble probable que le pouvoir des ulémas continuera à décliner comme il l'a fait au cours du dernier demi-siècle".

L'hypothèse de la continuité ignore en fait les deux décennies qui ont précédé la révolution et l'extraordinaire bouleversement que la

société a connu durant ces deux décennies. Aucun de nos auteurs ne tente ainsi d'expliquer pourquoi le soulèvement de 1978 a triomphé alors que celui de 1963 a échoué, bien que l'un et l'autre aient été, selon eux, conduits par les clercs et particulièrement par Rhomèyni. En 1963 les classes populaires n'ont pas répondu à l'appel de Rhomèyni. On devrait alors se poser cette question : les classes populaires ont-elles répondu à un appel de Rhomèyni en 1978, ou, au contraire, Rhomèyni a-t-il alors répondu à un soulèvement populaire déjà là?

Hypothèse de l'hétéronomie

Cette hypothèse est très commune même si elle date de la période post-révolutionnaire. Au temps de la révolution, les observateurs et, tout spécialement, les journalistes furent frappés par la spontanéité du mouvement. Dans leur écriture du moment, les écrivains iraniens donnent l'impression qu'ils sont témoins "de quelque chose d'éblouissant, d'énorme, d'extraordinaire"; emportés par l'événement, ils rendent indirectement témoignage de sa liberté dans la forme même des œuvres; elles deviennent plus mobiles, plus imagées, plus vivantes, comme si l'écriture elle-même était libérée de toutes les chaînes (Ahmad Karimi-Hakkak, 1985, p. 153).

L'hypothèse de l'hétéronomie nous dit au contraire que la révolution iranienne a été dirigée par les clercs et spécialement par Rhomèyni. Ils auraient appelé au soulèvement à partir des mosquées, organisé le mouvement, imposé leur volonté aux masses, donné l'impulsion de l'action, fourni les règles et la trame idéologique du drame. Ils seraient les véritables acteurs de la révolution, ses protagonistes; le peuple aurait été non certes une matière passive mais une masse sans intention autonome.

La meilleure vérification de cette hypothèse est proposée par Ahmad Ashraf et Ali Banuazizi, et s'appuie en partie sur des données quantitatives. On ne retiendra ici qu'un élément mais central de cette vérification. Les auteurs distinguent parmi les participants à la révolution, les catégories suivantes. 1) L'intelligentsia proprement dite (écrivains, poètes, artistes, défenseurs des droits de l'homme...), protagoniste de la première phase du mouvement révolutionnaire. 2) La "jeune intelligentsia" (étudiants, lycéens) et, troisième groupe composant l'intelligentsia, les professeurs du secondaire; ces deux catégories jouent, dès le début, un rôle essentiel dans le déroulement de la révolution, même si l'entrée massive des plus jeunes (lycéens) ne se produit que tardivement lors de la quatrième phase. 3) Les clercs, parmi lesquels se distinguent une minorité activiste qui entre en action au début de la deuxième phase, et une majorité indifférente ou opposée dont la participation sera obtenue plus tard. 4) Les *bâzâri*-s dont l'intervention est parallèle à celle des clercs avec lesquels ils ont partie

liée. 5) Les employés d'Etat, et, enfin, 6) les ouvriers, ces deux dernières catégories n'entrant dans le mouvement que lors de la quatrième phase.

La principale question que pose cette catégorisation a trait à la "jeune intelligentsia". Il est certain que les étudiants et lycéens ont joué un rôle essentiel dans la révolution, dans la diffusion d'une nouvelle conscience qui a emporté l'Ancien Régime, qu'ils ont été des masses particulièrement actives dans le mouvement. Mais dans quel sens sont-ils une intelligentsia? C'est-à-dire dans quel sens, un étudiant du secondaire ou de l'université est-il un intellectuel? Il ne l'est pas par profession puisqu'il n'en a pas. Il n'est pas un intellectuel parce qu'il est étudiant, cela supposerait une définition de l'intellectuel si large qu'elle ne signifierait plus grand chose. En réalité, pour les auteurs, il est intellectuel en raison de sa contestation et non par statut social. La question est dès lors de savoir de qui il est, dans ce sens, l'intellectuel; nous devons alors considérer les relations des étudiants avec les autres classes sociales : à la fin de l'ère pahlavi, les étudiants viennent en réalité de toutes les couches de la société, et, en de larges proportions, des classes moyennes inférieures et des classes populaires. Et, dans leur imaginaire, ils ne séparent pas de ces classes sociales puisque, dans les conditions du moment, ils ne peuvent espérer entrer massivement dans le procès de développement. La "jeune intelligentsia" est, si l'on veut, dans le soulèvement, l'intellectuel organique des masses urbaines, elle fait en réalité partie de ces masses, elle est une masse particulièrement prolétarisée, au sens original du terme, puisque ses membres ont fort peu de chance de trouver une place dans une société "périphérisée". En elle se donne particulièrement à voir la désarticulation due à la "modernisation" de la société; par elle, dès le début, sont présentes dans la révolution, à la fois, la désarticulation sociale et les classes populaires de la société "modernisée". Or, la nomination de cette fraction de la population est un élément essentiel de la démonstration à laquelle procèdent les auteurs; occultant sa réalité sociale, elle établit par là même la thèse de la faible participation des classes populaires dans la révolution, et du rôle réduit des conséquences de la "dislocation sociale".

Hypothèse de l'anti-révolution

La révolution iranienne est considérée comme une anti-révolution dans ce sens qu'elle se serait fomentée au nom d'une ancienne organisation bouleversée par une modernisation induite ou imposée de l'extérieur. Cette thèse est particulièrement soutenue et bien documentée dans les travaux de Said Amir Arjomand, même si le terme d'anti-révolution n'appartient pas à son propre vocabulaire. L'anti-révolution iranienne se serait opposée à un Ancien Régime (qui de ce fait n'en

serait pas un) non pas au nom de la modernisation, elle n'aurait pas eu pour objet la destruction des freins qu'un pouvoir traditionnel opposait à la modernisation, mais au contraire, elle aurait eu pour fin de mettre un terme à une Révolution blanche dirigée par les Pahlavis et le capital étranger.

Pour S. Amir Arjomand, la révolution iranienne est "la première révolution sociale-traditionaliste des temps modernes" (p. 197), elle est une tentative de retour à l'ordre ancien, provoquée par l'anomie qu'a engendrée un rapide changement social.

L'hypothèse de l'anti-révolution a deux formes. L'une est historico-sociologique, renvoie à la nature et à la réalité de la modernisation poursuivie au temps de la Révolution blanche. La thèse d'Arjomand se situe à un niveau anthropologique, celui de l'anomie comme sentiment d'anxiété, de perte de sens produit par le procès de changement socio-économique et conduisant au désir de restaurer ce qui jusque là assurait la cohésion sociale.

Quant à la première forme, on dira seulement que l'économie iranienne construite au cours de la Révolution blanche s'est effondrée d'elle-même après la révolution sans que les autorités nouvelles lui portent aucun coup, en raison de l'absence d'articulations internes, ce qui montre les limites de la modernisation qui avait été poursuivie.

L'hypothèse de S. A. Arjomand laisse espérer une approche anthropologique des acteurs de la révolution, c'est-à-dire une étude des subjectivités et de la vie quotidienne dans une situation d'anomie. Ce n'est en réalité pas le cas, l'auteur ne traite que de l'histoire des idées politiques.

La raison de cette apparente contradiction se situe dans la théorie même de l'auteur, dans sa définition du mouvement social. Pour Arjomand, les "mouvements sociaux généraux" tels que le nationalisme, le libéralisme, le socialisme, le communisme, le fascisme, l'islamisme (et, en particulier, le mouvement révolutionnaire iranien situé dans le cadre de l'islamisme) sont des mouvements "dont l'objet est d'éveiller et d'étendre une nouvelle conscience", qui réussissent à introduire de profonds changements dans la culture et dans la structure sociale (p. 2).

Ces mouvements sociaux généraux apportent une réponse à un besoin collectif d'idéologie politique, à un besoin de représentation cognitive et morale du monde. Se référant à la théorie d'E. Gellner, Arjomand pose que l'urbanisation, l'industrialisation, le développement de l'éducation transforment radicalement les modèles de relations interpersonnelles. Dans le nouveau mode de relations, les communications revêtent une importance essentielle qu'elles n'avaient pas lorsque les individus étaient enfermés dans une "niche sociale" qui leur conférait immédiatement leur identité. Dans les conditions nouvelles, la culture devient l'identité de l'individu, et nous assistons à la politisation de la culture et de l'identité. Un mouvement social général est en conséquence un mouvement de politisation de la culture et de l'identité

ethniques, nationales ou religieuses, qui est engagé par une minorité, les clercs par exemple en Iran. Il répond au besoin d'idéologie que ressentent les individus, les masses, il fait des masses son objet, mais n'est pas à proprement parler un mouvement de masses. Les masses sont hétéronomes dans le mouvement social général, elles n'ont théoriquement aucune existence propre; le mouvement est réduit à une action idéologique, à l'action d'une organisation politico-idéologique qui répand la nouvelle conscience. Une approche anthropologique est donc inutile.

Cette théorie est sujette à deux principales critiques. Tout d'abord, elle ignore le procès concret d'urbanisation, d'industrialisation, d'individualisation, les relations concrètes qui marquent ce procès, qui en sont la réalité même, c'est-à-dire, dans le cas de l'Iran, les conditions du soit disant développement des années 1953-1979, et les relations entre les pays occidentaux et les pays de culture islamique. Une telle abstraction fait des idéologies (socialisme, islamisme, nationalisme, fascisme, etc.) qui apparaissent durant le procès de développement des idéologies équivalentes et rivales dont le succès dépend du développement des idées parmi les élites, mais n'a rien à voir avec la vie quotidienne des masses.

La seconde critique a trait à la définition du mouvement social; il est réduit à un procès unidimensionnel et linéaire. Les luttes sociales et idéologiques durant le procès de développement, les effets d'hégémonie et de domination dans le mouvement social, les contradictions entre les niveaux de la réalité sociale, etc., sont occultés. Finalement, de façon très positiviste, le mouvement social est réduit à son résultat, à sa fin, dans le cas de la révolution iranienne à l'idéologie islamiste du pouvoir qui émerge du chaos révolutionnaire. La théorie du mouvement social débouche ainsi sur une lecture téléonomique de l'histoire, c'est-à-dire sur une lecture de l'histoire par son point d'aboutissement.

L'une des dimensions communes les plus remarquables des interprétations considérées de la révolution iranienne est qu'elles ne prêtent aucune attention à la subjectivité de ses acteurs, comme s'il y avait une objectivité de l'histoire qui en serait indépendante, qui n'entretiendrait même pas de relations indirectes avec la subjectivité. Cette attitude est particulièrement étonnante si l'on considère que les révolutions sont justement un moment de l'histoire durant lequel la subjectivité des individus, catégories, classes, masses, etc., s'exprime ouvertement, et cherche à remodeler, à restructurer la société, à organiser la réalité en fonction de rêves, d'un imaginaire, et un moment aussi où la traduction des rêves, de l'imaginaire dans des transformations de la société, dans des institutions, dépend de conditions relativement imprévisibles.

L'examen de la parole populaire, exprimée au cours d'entretiens enregistrés au moment de la révolution, invalide les trois hypothèses centrales qui viennent d'être rappelées. En effet :

1) Un langage et un discours populaires de la révolution existent; l'hypothèse de l'hétéronomie n'est donc pas vérifiée.

2) En fait existent plusieurs discours populaires à propos de la signification de la révolution et de sa relation à l'islam; la révolution n'est donc pas un fait monolithique. Mais les motifs donnés par les classes populaires de leur entrée dans le mouvement sont étroitement liés à la vie quotidienne; l'hypothèse de la continuité historique est ainsi infirmée.

3) L'aspiration au retour à des institutions anciennes n'est que l'un parmi d'autres des discours populaires de la révolution; en conséquence, l'hypothèse de l'anti-révolution n'est que partiellement fondée.

Analysons brièvement quelques unes de ces dimensions de la parole populaire qui infirment les hypothèses d'interprétations proposées.

Existence d'un langage et d'un discours populaire

Lorsque nous considérons ce que disent les classes populaires à propos des origines de la révolution, une conclusion étonnante s'impose. Les termes du principal slogan révolutionnaire : "Liberté, indépendance, République islamique" (*âzâdi, estêrhlâle, ênrhêlâbe é eslâmi*) sont très rarement utilisés (quatre fois, par deux locuteurs seulement, dans environ 60 heures d'entretien). Les locuteurs ont certainement crié ce slogan lorsqu'ils ont participé aux manifestations, et ils n'ont certainement aucune réserve à l'égard de sa signification; serait-ce le cas, ils n'auraient pas manqué de le dire; à l'époque des entretiens la parole est totalement libre, ne souffre aucune restriction.

Mais leur langage est différent. Lorsqu'ils ne font pas usage du discours légitime de la révolution, c'est-à-dire du discours qui a été celui de l'unité révolutionnaire, ils affirment implicitement l'autonomie du mouvement populaire dans la révolution et, lorsqu'ils utilisent d'autres termes, ils signifient que les objectifs du mouvement populaire sont, dans la révolution, spécifiques.

Pour les classes moyennes qui ont donné à la révolution son slogan, "Liberté, indépendance, république islamique", la signification de ces termes est relativement claire : respect des droits de l'homme, rejet des relations asymétriques avec les autres pays, démocratie fondée dans la culture islamique.

Dans le discours des classes populaires, la notion de *harhe* est dominante. Le pôle sémantique de *harhe* est la justice, l'équité. L'appel au *harhe* ne renvoie pas à un droit particulier, à des droits particuliers, et pas seulement à la justice sociale. Par sa polysémie par les termes auxquels il réfère (oppression, humiliation, islam), le terme *harhe*

renvoie à un droit plus général, à un droit primordial, au droit à être, au droit au respect, pas seulement aux droits de l'homme, mais plus profondément au droit à une existence symbolique, et par suite à une existence politique.

Les notions de liberté et d'indépendance dans le sens moderne de participation multidimensionnelle à la vie de la société et du monde, à la création de soi, de la société et du monde, mais aussi la notion de développement, par exemple, sont comprises dans la notion générale de *harhe*. Et finalement, pour les classes populaires, la république islamique n'est pas tellement une institution politique spécifique, que le cadre possible de l'établissement de la justice (*harhe*), puisque, pour elles, islam est équivalent à justice.

La signification du slogan unitaire "Liberté, indépendance, république islamique", est ainsi loin d'être universelle et transparente à tous. Ce qui montre que l'unité révolutionnaire ne part pas du slogan, qu'elle est antérieure au slogan-programme, et trouve ses origines davantage dans la vie quotidienne, dans la conscience que les individus-masse urbains prennent de leur réalité nouvelle.

La rencontre entre le langage des classes populaires et le langage légitime de la révolution, c'est-à-dire celui qui lui a été donné par les classes moyennes, n'évite ainsi pas des différences fondamentales dont les conséquences sont essentielles dans le devenir de la révolution.

Après la révolution, la signification du slogan unitaire deviendra l'objet de luttes intenses à l'intérieur des classes moyennes. Les islamistes mettront l'accent sur le dernier terme, République islamique, dont la signification sera en même temps déplacée, islamique passant du sens de démocratique à celui de théocratique.

Pour les classes populaires, l'essentiel de la révolution étant l'établissement de la justice (*harhe*), dans le sens primordial de l'affirmation symbolique de soi, il leur était difficile de prendre position dans le débat sur les institutions politiques; plus exactement, la relation qu'elles établissaient entre justice (*harhe*) et islam avait pour effet de les tourner vers ceux qui clamaient leur attachement à l'islam, même si cette orientation était mêlée d'inquiétude, de réserves, et s'articulait aussi sur le sentiment de leur propre impuissance.

Islam et discours populaire sur la révolution

Dans la parole populaire, l'islam est presque toujours entrelacé aux motifs donnés du mouvement révolutionnaire. Mais son importance quantitative dans le discours et sa place dans l'organisation des discours se différencient largement. Trois structures principales s'observent que l'on peut décrire sous quatre catégories analytiques : le statut du locuteur, le lieu d'où le locuteur parle, les prémisses de son raisonnement et les conséquences qu'il tire de ce raisonnement.

Première structure

a - *Locuteurs* : Jeunes des classes populaires, par exemple jeunes ouvriers, jeunes chômeurs.

b - *Prémisse* : Nous, le peuple, sommes le peuple d'islam, nous sommes l'islam. Le peuple dans son mouvement concret, dans sa contestation de l'Ancien Régime, est l'islam.

c - *Conséquence* : Nous, le peuple, requérons dans et par la révolution notre droit à la justice, notre *harhe*.

d - *Lieu d'où le locuteur parle* : Il parle de l'intérieur de l'islam qu'il porte ou pense porter en lui même. Il ne revendique pas ce qu'il identifie comme étant lui même. Il ne lui semble pas nécessaire de faire appel à l'islam, à une revivification de l'islam; il exprime ce qu'il attend en tant que musulman.

Deuxième structure

a - *Locuteurs* : Adultes et personnes âgées des classes populaires.

b - *Prémisse* : L'islam est la société islamique (en réalité la société iranienne) qui existait avant sa destruction par l'Ancien Régime.

c - *Conséquence* : Il est fait appel au rétablissement de la société islamique concrète telle qu'elle existait avant le bouleversement des dernières décennies.

d - *Lieu d'où le locuteur parle* : Le locuteur est séparé de l'objet dont il parle. L'ancienne société islamique réelle, non pas celle du temps du prophète, mais celle de son enfance est ce qu'il reconnaît comme son identité

Troisième structure

a - *Locuteurs* : Islamistes des petites classes moyennes et des classes populaires, doctrinaires (*maktabi*) appartenant par exemple au Hezbollâh ou aux Modjâhédine-é-rhâlhe.

b - *Prémisse* : La société islamique doit être construite. L'islam a dès longtemps été perverti. La société issue de l'Ancien Régime est entièrement corrompue.

c - *Conséquence* : La révolution a eu lieu pour l'établissement de la Cité de Dieu, telle qu'elle peut être conçue à partir des textes sacrés, lus soit dans leur principe soit dans leur littéralité.

d - *Lieu d'où le locuteur parle* : Le locuteur se considère comme une avant-garde dans le sens léniniste. Il doit définir, désigner, diffuser et imposer les objectifs assignés à la révolution, sans se soucier de ce que les ignorants, c'est à dire les autres, pensent.

Soulèvement et vie quotidienne, modernité et révolution

Le discours populaire sur les origines de la révolution, si nous mettons à part le discours des doctrinaires, n'est pas un discours idéologique dans ce sens que les idées ne sont jamais données comme les

causes du soulèvement. Ce discours est d'abord un discours sur la vie quotidienne au temps de l'Ancien Régime. L'analyse met en évidence les représentations qui rendaient alors la vie insupportable.

1 - Pour les adultes et gens âgés, ce sont les changements apportés par l'Ancien Régime qui sont insupportables. Les conditions anciennes de l'existence, celles des communautés concrètes (famille, union de familles, tribu, village, quartiers des anciennes villes, etc.), avec leurs normes, leurs rites, leurs rythmes, leur morale communautaire, leurs institutions religieuses, leur division des rôles, et particulièrement la division sexuelle des rôles, sont investis d'un caractère sacré. Cette organisation du passé est le Bien. Les Pahlavis sont considérés comme responsables du bouleversement de cette société où l'individu était préservé du mal par la pression communautaire. C'est la raison pour laquelle les Pahlavis sont aussi investis d'une dimension sacrée; ils sont le pôle du mal, et c'est seulement pour cette catégorie d'individus qu'ils sont investis d'une telle dimension.

Pour ces adultes, la vie urbaine est dangereuse parce que rien n'y prévient l'individu de faire le mal. Ils sont confrontés à leur liberté et cette situation engendre angoisse et désarroi. Ils réagissent à cette situation en cherchant à reconstituer les conditions d'une existence communautaire. Mais les communautés concrètes sont détruites et les individus désormais situés dans un cadre urbain. Ils en appellent alors à l'islam pour fournir des normes d'existence en lieu et place des communautés détruites, et attendent des autorités nouvelles, gouvernement, leader de la révolution, qu'elles appliquent ces normes islamiques. Cette attente fait de ces individus la base sociale et morale privilégiée de l'Etat théocratique. On doit cependant souligner que cette situation ne trouve pas son origine dans une tendance historique de long terme, dans un renouveau de l'islam qui serait dû à la dynamique des idées ou des croyances elles-mêmes, ou à l'action des clercs, mais s'enracine dans le bouleversement de la société au cours des dernières décennies pahlavies.

2 - Le discours des jeunes des classes populaires urbaines ne se réfère pas au passé, explicitement ou implicitement. Il ne se réfère pas aux normes de la vie collective dans les villages ou les unités de voisinage urbaines d'hier. Il se réfère à un sentiment immédiat, à ce sentiment que la vie quotidienne au cours des dernières années de l'Ancien Régime était insupportable pour tout homme, pour un homme qui serait universel. Les dimensions de ce sentiment sont l'ennui, la solitude et la peur de la police, l'humiliation des pauvres dans une ville où ils n'ont pas de place, l'injustice et l'inéquité générale de la société. Ces dimensions dessinent un sentiment de dépossession, de frustration qui n'est pas lié à un mode de vie passé, mais aux possibilités de la vie urbaine. Le bouleversement de la société qui a eu lieu n'est pas ici présent par ce qui a été détruit mais parce que désormais est possible et refusé. L'un des locuteurs, Mammade de Nâzi-âbâde, provenant de l'une des

banlieues les plus déshéritées de Téhéran, exprime ce sentiment général, situé à l'origine de la révolution en disant : "Nous voulions vivre davantage". Cette attitude est nouvelle, elle est une attitude moderne dans le sens où la modernité peut se définir par le désir d'aller au-delà des limites assignées par la société, elle est aussi une innovation, une création des nouvelles conditions de la vie urbaine.

3 - Le discours des jeunes doctrinaires n'ignore pas le passé de l'Iran, le passé de l'islam en Iran. Son intention n'est cependant pas de le reconstruire, mais au contraire de le critiquer et détruire puis de le reconstruire à neuf. L'un des locuteurs de cette catégorie déclare : l'islam de nos pères et mères n'était pas le véritable islam. Le besoin, le désir d'un nouvel islam s'enracinent ici aussi dans la vie quotidienne, mais ce qui a davantage marqué ces locuteurs qui ont reçu une certaine instruction, est le vide de sens, le manque de perspective, l'absence de création collective. Un nouveau sens doit être trouvé pour la société. Il est recherché dans l'islam non seulement parce que l'islam est l'évidence culturelle des classes populaires et moyennes, mais aussi pour une raison d'ordre relationnel. Pendant les années du soi-disant développement, de la marche vers la "Grande société", qui n'a pas réussi à donner un sens pour la majorité du peuple, l'islam était diffamé, était déclaré par les autorités aussi bien iraniennes qu'étrangères, responsable de l'arriération de l'Iran.

Entre les jeunes doctrinaires et les jeunes des classes populaires, apparaît une différence essentielle; pour les premiers, le sens de l'islam n'a pas à se découvrir dans le cours de l'action, dans l'histoire, il est déjà donné, et doit être imposé à tous les musulmans. Le paradigme de la différence entre les deux catégories est le rapport entre identité et authenticité. Les jeunes des classes populaires ont l'islam pour identité, ils appartiennent immédiatement à une culture islamique; la culture qu'ils portent en eux est islamique, ils la mobilisent et la travaillent pour s'affirmer, pour trouver leur voie dans la société et dans le monde, pour résoudre les problèmes qu'ils rencontrent sur leur chemin, à la fois résolvant les problèmes qui doivent l'être et réorganisant leur culture.

Les doctrinaires, parce qu'ils disposent d'un savoir (réellement, même si ce savoir nous paraît dérisoire), et que ce savoir est le fondement possible d'un pouvoir, ne privilégient pas l'action mais le sens; ils pensent que le sens, en l'espèce le sens authentique de l'islam, doit d'abord être affirmé. Ici encore, on doit cependant souligner, c'est très clair dans ce qu'ils disent, que la première motivation des doctrinaires n'est pas le retour à l'authenticité (ce qui est le motif), à une ancienne croyance, à d'anciennes institutions, mais la recherche d'un sens pour un temps privé de sens. Ainsi, leur effort ne s'inscrit pas non plus dans une tendance séculaire mais dans des conditions très actuelles, il est moderne dans ce sens qu'il veut lever un obstacle qu'opposent la société, le monde à la réalisation de soi. On peut ajouter que le choix de l'authenticité, comme ligne d'intervention politique, s'explique aussi par

la contemporanéité; si des jeunes pourvus d'une certaine éducation se tournent vers l'authenticité plutôt que vers la transformation du monde, c'est qu'ils ne voient pas comment agir sur la situation globale d'un pays du tiers monde. Qui d'ailleurs pourrait aujourd'hui leur proposer une recette qui ne soit pas marquée du sceau de l'échec. Le vide de leur discours à propos des choix de développement est ici remarquable. En somme le choix de l'authenticité est une façon de retourner contre soi (le soi individuel et collectif) la violence subie dans la relation au monde.

Pourquoi, peut-on se demander, des interprétations aussi différentes par leur origine disciplinaire que celles qui ont été analysées s'accordent-elles pour ignorer des faits aussi massifs, aussi remarquables que l'autonomie du mouvement populaire dans la révolution, que la relation entre ce mouvement et le bouleversement récent de la société, que l'aspiration proprement "modernisatrice" de l'une des fractions au moins des acteurs populaires les plus déterminés de la révolution? Le manque de données ne peut être mis en cause; il aurait suffi d'effectuer les relevés nécessaires; ils étaient possibles. Si on n'y a pas procédé, c'est davantage en raison des évidences idéologiques qui à la fois les rendaient superflus, et conduisaient à poser les hypothèses de la continuité historique, de l'hétéronomie et de l'anti-révolution. On serait d'ailleurs bien en peine de citer d'autres mouvements révolutionnaires des années récentes qui ont fait l'objet de ce que l'on appelle des études de terrain. Les données disponibles à propos de la révolution iranienne auraient pu, du reste, s'interpréter de façon bien différente à partir d'autres *a priori*. Pourquoi par exemple, A. Ashraf et A. Banuazizi construisent-ils cette curieuse catégorie de la jeune intelligentsia? Nommer ainsi des étudiants qui proviennent de toutes les couches de la société, et particulièrement de couches moyennes et populaires, a l'avantage de les séparer de leurs classes d'origine et de les inclure dans les élites réputées être les véritables protagonistes des révolutions; la manipulation des données est ici évidente, qui permet de faire rentrer les faits dans le cadre d'un postulat idéologique. C'est bien d'un postulat idéologique qu'il s'agit en effet, ancien et répandu, auquel la formalisation de Vilfredo Pareto, au début du siècle, a donné un statut théorique, même si la scientificité de cette formalisation est extrêmement relative.

L'orientalisme et d'autres disciplines se rencontrent sur une même interprétation parce qu'ils partent d'un même postulat idéologique. Ce postulat peut se formuler ainsi : sans doute les révolutions utilisent-elles toujours un mécontentement populaire, mais celui-ci, quasi permanent au cours de l'histoire, n'a pas d'expression propre, il est foncièrement hétéronome. Les révolutions supposent donc deux choses : (i) un affaiblissement des élites au pouvoir, (ii) l'existence ou la formation d'une élite potentielle capable de prendre le pouvoir et acceptant d'utiliser la violence pour le conserver (Vilfredo Pareto, 1963, p. 1431).

Un tel postulat annule l'histoire concrète des classes populaires, leur vie quotidienne, leur parole, leur subjectivité au profit de l'histoire des élites, qui s'organise sur le mouvement des idées. Les disciplines ne se distinguent dès lors que par le mode d'approche dans lequel le postulat théorique s'investit. L'orientalisme utilise ainsi dans l'analyse de la révolution iranienne une approche historique parce que l'histoire est, dès les origines de sa constitution en science, son mode de connaissance privilégié, mais il ne se distingue pas fondamentalement des autres disciplines. La question majeure que l'on peut se poser est de savoir pourquoi le postulat idéologique revêt une telle extension et en même temps, question que l'on peut se poser en face de toute idéologie, quelle est sa vertu performative? Disons simplement ici que le postulat idéologique du rôle des élites dans les révolutions est un postulat construit par les élites elle mêmes; en se posant il tend à établir sa propre vérité, puisque l'histoire est d'abord une narration, et donc à légitimer la prétention de ces élites à occuper un rôle de pouvoir dans la société. D'où son extension. Ce qui pose une question subsidiaire et spécifique, que l'on ne pose ici que pour ouvrir un autre débat : en quoi l'orientalisme est-il impliqué dans les stratégies politiques au sein des sociétés "orientales"?

Références bibliographiques

- ARJOMAND Said Amir, 1984, *From Nationalism to revolutionary Islam*, Albany, State University of New York Press.
- ASHRAF Ahmad, BANUAZIZI Ali, 1985, "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution", *State, Culture and Society*, 1, 3, spring 1985, pp. 3-40.
- KARIMI-HAKKAK Ahmad, 1985, "Of Hial and Hounds: The image of the Iranian Revolution in Recent Persian Literature", *State Culture and Society*, 1, 3, spring 1985.
- KEDDIE Nikki R., 1969, "The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran", *Studia Islamica*, 29, 31-53.
- ed., 1972, *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London
- 1981, *Roots of Revolution, an Interpretive History of Modern Iran*, New Haven and London, Yale University Press.
- 1983, *Religion and politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven and London, Yale University Press, 258 p.
- PARETO Vilfredo, 1963, *The Mind and Society. A treatise of general sociology*, Dover publications, New York, 2 vol.

THE DISCURSIVE FORMATION OF ORIENTALISM : The threshold of (pseudo) scientificity

Ali Behdad

Although the advent of Orientalism in France took place in the second half of the seventeenth century with the rise of mercantilism and the expansionist policies of Colbert, Louis XIV's Minister of Finance, it was not until the end of the eighteenth century when systematic and "scientific" investigations of Oriental societies appeared. Until then, the talk about the Orient was mostly confined to the salons and largely about a phantasmagoric land of exoticism and romance. Toward the end of the eighteenth century, however, an explosion of new interests about Oriental cultures occurred among French intellectuals, politicians, and philosophers who viewed the Orient more professionally, as a field for serious scholarly exploration and pedagogic practice. Among the body of texts that set the stage for this "Oriental renaissance" were two remarkably successful travelogues, *Les lettres sur l'Egypte* (1785-1786) by Claude Etienne Savary and *Voyage en Syrie et en Egypte* (1787) by Constantin-François de Volney.

What distinguishes these works from the previous manuals of expedition are the travelers' volunteer *voyage en Orient*. Unlike their predecessors who went to the Orient either as missionaries or as representatives of the King, Savary and Volney traveled on their own initiative and viewed their journeys as self-educating enterprises. The shift from the sacred to the secular idea of traveling which characterizes these journeys constitutes a discursive shift in Orientalist representation. For the first time, the Orientalist found it necessary to contemplate the values and usefulness of his journey, rationalize the consequent discursive practice, formulate new relations with the Other, and define specific strategies to approach Oriental societies. In what follows, I would

like to consider the theoretical and paradigmatic implications of the new Orientalist mode of representation by comparing the prefaces of Savary's and Volney's travelogues in the light of Foucault's discussion of discursive formations.¹ The preface is a crucial part of the Orientalist travelogue because it provides the traveler with an opportunity to present himself as the authoritative subject of enunciation by raising the general questions of who speaks and for what reasons. The posing of such questions of textual ontology and the rationalized answers at the very start is not fortuitous, for beginning, as Edward Said aptly argues, is "a frame of mind, a kind of work, an attitude, a consciousness" that conditions the whole text.² The beginning as a "position" taken by the Orientalist sets up the theoretical and paradigmatic frameworks that define the subject's attitude towards his own discourse, as well as the reading model that the text demands of his reader.

The Orientalist usually begins his travelogue with an attempt to valorize the journey abroad by pointing out the educational benefits of seeing foreign lands and the intellectual values of experiencing other cultures. This is how both Savary and Volney begin their narratives:

«Les voyages sont l'école la plus instructive de l'homme. C'est en voyageant qu'il peut apprendre à connaître ses semblables; c'est en vivant avec différents peuples, en étudiant leurs moeurs, leur religion, leur gouvernement, qu'il a un terme de comparaison pour juger des moeurs, de la religion, du gouvernement de son pays³.»

«Des circonstances heureuses avaient habué ma jeunesse à l'étude; j'avais pris le goût, la passion même de l'instruction; mon fonds me parut un moyen nouveau de satisfaire ce goût, et d'ouvrir une plus grande carrière à mon éducation. J'avais lu et entendu répéter que de tous les moyens d'orner l'esprit et de former le jugement, le plus efficace était de voyager: j'arrêtai le plan d'un voyage... la Syrie surtout et l'Égypte, sous le double rapport de ce qu'elles furent jadis, et de ce qu'elles sont aujourd'hui, me parurent un champ propre aux observations politiques et morales dont je voulais m'occuper⁴.»

Rather obvious, or perhaps even reasonable though these remarks may appear, what lies beneath their surface meaning is an important epistemological concern, namely, the formation of objects in the Orientalist discourse. More than a mere appreciation of traveling in

1 Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, (Paris: Gallimard, 1969).

2 Edward W. SAID, *Beginnings: Intention and Method*, (New York, Columbia University Press, 1975), p. xv.

3 Claude Etienne SAVARY, *Lettres sur l'Égypte*, Tom 1, (Paris: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1932), pp. i-iv.

4 Constantin-François de Chasseboeuf, dit VOLNEY, *Voyage en Égypte et en Syrie*, (Paris: Mouton & Co., 1959), pp. 21-23.

foreign lands, these statements define certain categories and make specific distinctions about the relation of the traveler to the Other. Obviously Savary is not talking about going to England or any other European country when he speaks of traveling in *other* countries and of seeing *other* people. The category of otherness for him includes the Orient and Africa. To begin, then, a mode of exclusion and division is introduced in defining the Orient as an interesting object of study that helps the European subject recognize himself better. The distinction is very clear here: the Other is an auxiliary vehicle to understand better the privileged *soi*.

The journey is thus presented as a mode of "self-realization" for the Orientalist: it is in the interest of him alone that the Orient is brought under examination and presented as the proper field of observation and investigation. The journey to the Orient, as both Savary and Volney point out, should be considered an instructive activity that not only completes one's formal education,¹ but also benefits the general public by making it become more aware and understanding of its own religion, government, moral and cultural values. In short, the insatiable desire to know the Other is only a desire for self-recognition on the part of the European subject: the more Europe learns about the Orient, the more it understands itself. The Orient is thus defined as a field of study and a useful site to be scrutinized, yet always excluded as Other, kept at a distance, and categorized as an observable object.

While positing the Orient as the field of observation, the Orientalist always designates himself as the powerful enunciative subject whose significant role authorizes his discursive practice. In other words, he is the *savant* who *knows* and has enough credentials to judge and make decisions when necessary. To emphasize the Orientalist's authority, the prefaces of Volney's and Savary's travelogues include certain enunciative modalities, that is, all the attributes and propositions that define the role of the speaking subject, varying from autobiographical data to qualitative descriptions of the speaker. Let us examine closer these statements.

Above all, the prefaces raise the question of who is speaking, or more precisely, what is the status of the individual who holds the right to speak as such. Both Savary and Volney discuss the necessary qualifications of the Orientalist traveler. Whether presented as a piece of autobiographic information, as in the case of Volney, whose education, acquired "taste" and "passion" have prepared him for the journey, or given as a piece of advice as in Savary's case, the Orientalist must point out the requisite preparatory steps for such a journey, which needless to

1. In *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, (New York: Columbia University Press, 1983), Johannes Fabian remarks that in the eighteenth century, travel becomes man's "philosophical" and "secular" knowledge. The secular traveling was viewed as a way of finding one-self. See, in particular, pp. 2-11.

say give him the authority to speak. Savary's consultative remarks provide a good example of the genre of systematic preparation for travel:

«Avant de commencer ses voyages, il importe qu'il ait une connaissance profonde de la géographie et de l'histoire. L'une lui marquera la place qui servit de théâtre aux grands événements; l'autre les retracera dans sa mémoire.» (P. ii)

It is not a coincidence that Savary considers history and geography as the two fundamental bodies of knowledge necessary for traveling in the Orient, for Orientalism as a discursive practice is based on a geo-historical awareness. An effective study of the Orient requires knowledge of history and world geography, not just as a scholarly or technical prerequisite to a full understanding of the Orient, but more significantly, as a theoretical framework to locate Orientals, their history and culture within the privileged Western *savoir* as a whole, and to make the necessary geographical divisions between the Orient and the Occident. The knowledge of geography and history provides the traveler with the required tools to make an "archaeological description" of what he sees abroad and assess its value more accurately. While the knowledge of geography enables the scientific traveler to situate the Orient in spacial terms, his historical knowledge allows him to locate it in time.

As for the practice in the field, the Orientalist must also know Oriental languages. This is the indispensable criterion that Volney claims most of his Orientalist predecessors wrongfully lacked:

«La plupart des voyageurs se sont occupés de recherches d'antiquités, plutôt que de l'état moderne; presque tous, parcourant le pays à la hâte, ont manqué deux grands moyens de le connaître, le temps, et l'usage de la langue. Sans la langue, l'on ne saurait apprécier le génie et le caractère d'une nation: la traduction des interprètes n'a jamais l'effet d'un entretien direct.» (p. 23)

The knowledge of language is the necessary tool for field study; without it the Orientalist's hands are tied and the scope of his observation limited because he must then rely on the native dragoman. The acquisition of languages enables the Orientalist to interrogate Orientals directly and more effectively and become more socially and culturally involved with them, thus completing his distant observation of geographical sites and historical monuments.

The constitution of the Orientalist's authority also depends on what Foucault calls "emplacement," or the institutionalized site of discursive practice. For the Orientalist, these are the Oriental countries themselves as the primary site of observation, and the libraries and educational institutions--such as the Collège de France, the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, and the Ecole des Langues Orientales Vivantes--as the "champ documentaire." Explicitly presented as the proper field of observation in both prefaces, the Orient provides these

Orientalists with the authority to talk about Orientals, their cultures and history--"I was there, therefore I have the authority to represent it." The "superb" monuments of Egypt, the magnificent Oriental landscape, the ruins and debris of historical sites, the Druze convent, "interesting" Syria, even Cairo with all its "obstacles" function as the laboratory of the Orientalist where he can closely observe the "état présent," conduct his "recherches d'antiquités," map geographical sites, assess the Oriental's moral, religious, and cultural values, locate certain obstacles facing the interests of the European in the field, discover possible solutions to cure them, and finally verify his expansionist views. Volney even bluntly identifies the Orient as "un champ propre aux observations politiques et morales," as he considers Syria in particular a "sujet plus neuf à traiter" (p. 22). While pointing out the incomplete and inadequate works of his predecessors, he prescribes a systematic exploration of the "vaste et riche" field.

In addition to outlining the formation of objects and enunciative modalities, the prefaces of Volney's and Savary's travelogues delineate certain strategies for approaching the Orient. Among these is most importantly the Orientalist's aloofness from his object of observation. This is bluntly accentuated in both prefaces. Let us examine these closely:

«Mais qu'il évite de se placer, comme tant d'autres voyageurs, sur le devant de ses tableaux, de s'entourer de clarté, et de laisser dans l'ombre le reste des personnages. Qu'il se montre sans affectation, ou pour l'intelligence du sujet, ou pour donner du poids aux faits qu'il expose. Telles sont les connaissances que doit au moins posséder celui qui veut voyager avec fruit. Tels sont les principes dont il doit être pénétré.» (p. iii)

«Le premier aspect des objets nouveaux nous étonne, et jette le désordre dans notre esprit; il faut attendre que le premier tumulte soit calmé, et il faut revenir plus d'une fois à l'observation, pour s'assurer de sa justesse. Bien voir est un art qui veut plus d'exercice que l'on ne pense.» (p. 23)

"The European," as Said remarks, "is a watcher, never involved, always detached."¹ Like the gaze of the doctor or the surveillance of the panoptic prison warder, the Orientalist's look, though more intrigued by his object and more interested in it, is that of a powerful observing subject.² He watches the objectified Oriental, but in a different way than he is being looked upon; he questions the Other, yet is not interested in

1 Edward W. SAID, *Orientalism*, (New York: Vintage Books), 1978, p. 103.

2 It is interesting to note that Volney was actually trained as a medical doctor. This is, of course, not to claim that his medical knowledge made him consciously contribute to the discursive formation of Orientalism. But it is plausible to argue that his medical training and practice helped him to become a pioneer in the scientification of Orientalism.

answering; he listens but only to complete his information about the object.

But these passages are interesting because they also specify and formulate a specific strategy of observation: an "objective," calm, unaffected, and detached examination is presented as the proper way of approaching the Orient and Orientals. The "bien voir" and distant observation are valorized to the point of highly perfected skill. Such a strategy of observation is embedded in specific and concrete political and ideological concerns because if the Orientalist is the questioning and onlooking subject, his object of study, that is, the Oriental and his socio-cultural situation as a whole, must be in need of examination, correction, and even discipline as he is located in an inferior and secondary category in relation to the European and his superior situation. The relationship of the Orientalist to the Oriental, thus, becomes "a relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony."¹ In the binary oppositions of Occidental/Oriental, self/Other, characteristic of the Orientalist's discourse, the first terms are always privileged, a distinction that also authorizes the Orientalist's enunciative practice on the objectified Other.

The Orientalist's gesture of absolute truthfulness and maximum objectivity also points to a discursive strategy by means of which the autobiographical discourse is presented as fact; the Orientalist of the late eighteenth century puts to use the Enlightenment will to truth to substantiate his story of the Orient. Savary's and Volney's prefaces have in common this unyielding claim to total truthfulness:

«Devenu citoyen de l'Univers, il s'élèvera au dessus de la partialité et de l'opinion, et en décrivant les villes, les pays, il remettra à la vérité le soin de conduire ses pinceaux.» (p. iv)

8) «Je m'étais d'abord prescrit de ne parler que de ce que j'y ai vu par moi-même... Dans ma relation, j'ai tâché de conserver l'esprit que j'ai porté dans l'examen des faits; c'est-à-dire, un amour impartial de la vérité. Je me suis interdit tout tableau d'imagination.» (p. 23)

What the Orientalist's tenacious will to truth points to is not merely a love for factual depiction of the Orient, as Volney claims, but rather an important strategy in the discursive formation of Orientalism, namely, the authorization of the discourse through the dispersion of the enunciating subject. To dress an autobiographic narrative as a scientific, objective body of knowledge, as an unmediated discourse that embraces "truth," requires the dissemination of the speaking subject. Savary's and Volney's insistence on complete objectivity, on an account free of any opinion and partiality is in essence a strategic move to conceal their opinionated presence, to camouflage their enunciating roles in the production of discourse, and to diffuse their authoritative voices in order

1 SAID, *Orientalism*, p. 5.

to empower their discursive practice. In short, to be less of an author here means to have *more* of an authoritative discourse.

Such an authorization of discourse through the dispersion of the speaking subject and autonomization of the enunciating practice marks a new phase in the discursive formation of Orientalism, namely, its crossing of what Foucault calls the "seuil de scientificité." More than a point of departure for the travelogues themselves, Savary's and Volney's prefaces are a "beginning," an introductory step toward a systematic, "scientific" stage of Orientalism. These prefaces, I have wanted to argue, introduce a number of formal criteria about the status of the Orientalist, define certain laws for unifying his statements, suggest conceptual frameworks to understand the Oriental, offer methods of articulating the necessary Orientalist gaze, propose new strategies for studying Oriental societies, and thus sketch a new model for approaching the Orient. At this crucial stage of discursive formation, the specific relations of knowledge and science about the Orient are mapped out. The inscription of systematic ways of defining the concepts and the scientific methods of observing and examining the objects which disperse the function of the enunciative subject are what precisely give Orientalism of the late eighteenth century its status as an epistemologically accepted body of knowledge within the space of which the Orientalist can authoritatively practice his discourse.

Department of Comparative Literature
University of Rochester
USA

LE LANGAGE DE L'ORIENTALISME

Gilbert GRANDGUILLAUME

Il a déjà été beaucoup écrit sur l'orientalisme. Ce discours de l'Occident sur l'Orient n'aurait été qu'un discours subjectif, reflétant la préoccupation de l'Occident de poursuivre une croisade jamais terminée contre un Islam toujours menaçant.

Ce que je voudrais dire ici est autre chose : même si ce discours a parfois agressé l'Islam, en réalité il est généralement de la même veine : le discours orientaliste n'a fait durant des siècles que redoubler le discours de l'orthodoxie musulmane. Ce faisant, il a fait ce que font toute société, tout individu : rejeter de soi la part mauvaise, pour la projeter sur l'autre, accusé dès lors de tout ce que de soi on n'accepte pas. La conséquence inattendue est que cette part "exclue" est en réalité refoulée, c'est-à-dire présente au coeur de la société qui s'est voulue "pure" et qu'elle y produit des effets, dont le principal est d'y faire barrage à la transmission de ce qu'il y aurait de vivant dans une culture : ce refoulement empêche de vivre, il est source de sclérose.

Cette illusion de se vouloir pur, sans mélange - le rêve de toute société - ne peut se réaliser que par l'exclusion de ce qui est considéré comme "autre" que soi. Or la part vraiment inacceptable de soi, c'est la violence et le désir, et c'est dans un éloge incessant de l'ordre et de la raison que se construit une tradition culturelle.

C'est autour de ces deux thèmes : la violence et la passion que je voudrais illustrer cette connivence entre la tradition théologique islamique et le discours orientaliste.

La violence et le meurtre

Les lecteurs du Coran (II, 216, et V, 92) constatent depuis des siècles que l'interdiction du jeu de hasard (*maysîr*) est associée à celle du vin. On pouvait s'étonner de voir accordée une telle importance à l'interdiction du jeu de hasard, même si les moralistes ont toujours eu une certaine réprobation pour le jeu qui détourne le sens de l'effort humain. Or il se trouve que ce terme de *maysîr* dans le Coran désigne tout autre chose, et c'est ce que vient de mettre à jour la thèse récemment soutenue par Manaf Sami, intitulée "Economie et politique du nomadisme arabe" (M. Sami, 1989). Dans ce travail, l'auteur montre que l'interdit que l'Islam a jeté sur la société qui l'a précédé est allé jusqu'à en dénaturer la signification. Car l'interdiction du *maysîr* vise en réalité un élément important de cette société. Chez les bédouins d'avant l'Islam, le *maysîr* désignait une sorte de potlach, dans lequel le défi que se jetaient les groupes consistait pour chaque groupe à être capable d'égorger, en pure "perte", plus de chameaux que son adversaire. Ce que révélait cette pratique, c'était une logique économique qui s'interdisait d'accumuler la richesse et pour qui la seule accumulation valable était le capital d'honneur acquis dans le défi, dans la violence assumée et érigée en code social : une violence qui s'exprimait en acte dans la *razzia* (prise de butin sur l'adversaire) et en parole dans la poésie (arrachement à la mélancolie par la relance du cycle de la violence). Cette période n'était donc pas celle de l'*ignorance*, comme l'a prétendu la tradition théologique, mais celle de la *fureur*, car telle est bien la signification radicale du terme *jâhiliya*. De cette société à laquelle elle s'oppose d'une façon beaucoup plus radicale qu'on ne l'a soupçonné, la tradition apologétique de l'Islam a essayé d'effacer les traces, du moins celles des traits dont elle se démarquera le plus : la violence anarchique, le défi comme règle de vie.

Cette violence que le discours théologique a voulu tenir à distance a-t-elle été ainsi écartée? Certes elle fut canalisée vers l'extérieur par les conquêtes, mais elle est demeurée une donnée majeure de la vie sociale. Toute la tradition historique fixe comme origine des grandes dissensions politiques et religieuses la mise à mort du troisième khalife, Othman, avec l'assentiment du quatrième, Ali : dissensions dont est issue la grande fracture entre sunnites et chiites. Ceci permettait d'entretenir la vision historique d'un Islam des origines, des premiers khalifes "bien guidés", d'une aire de perfection ayant constitué le parfait modèle antithétique de ce qui l'avait précédé, l'ignorance, et de ce qui suivrait, l'injustice. C'est ce qui a conduit tout le courant historique islamique à négliger le fait qu'un autre khalife, Omar, le second, avait été lui aussi assassiné. Cette tradition met cet assassinat "hors contexte" en le présentant comme le fait d'un esclave, ce qui dispense de s'interroger sur sa valeur de "rappel" de l'existence d'une violence toujours là. Le

courant orientaliste a généralement repris la même vision des faits, et le récent ouvrage de Hichem Djaït, *La Grande Discorde* (H. Djaït, 1989 : p. 379) reprend la même version du meurtre d'Omar "pour une vétille", en l'assortissant seulement d'une interrogation discrète.

De cette vision d'un islam "parti de l'ordre", le discours islamiste contemporain se fait encore le champion, lui qui, face aux errements des pouvoirs politiques arabes contemporains, propose le retour pur et simple à l'âge d'or des premiers khalifes, qui de fait n'a jamais existé.

Le rôle d'une réflexion "orientaliste" serait de s'interroger sur la signification de cette violence mal colmatée dès l'origine, sur le sens oublié qu'elle tente de rapporter "à la pointe de l'épée". Au contraire, la pensée orientaliste s'est généralement alignée sur la version traditionnelle. Quand elle ne l'a pas fait, elle est passée à l'extrême en projetant, à l'instar de ceux qu'elle critique, sa propre violence sur la société autre qu'est pour elle la société islamique. Dans ce dernier cas, elle reproduit le même processus de dénégation qu'a opéré la société islamique par rapport à celle qui l'a précédée.

C'est ici qu'on peut constater une sorte de collusion spontanée dans la démarche entre la pensée théologique islamiste et la réflexion orientaliste : dans cette préoccupation de se présenter comme légitime, en rejetant sur l'autre la violence, part inacceptable d'elle-même : ce faisant, elles pensent réaliser leur idéal, mais la violence qu'elles déniaient se met alors à constituer, à leur insu, la trame de leur histoire. Toute une réflexion serait à développer ici sur la persistance de cette violence "oubliée" dans la structure des régimes politiques contemporains.

La passion et la femme

Un autre domaine où l'orientalisme a repris le cheminement d'exclusion suivi par l'interprétation théologique de l'islam est celui de la prédominance de la raison sur la passion. En termes concrets, cela signifie la prédominance massive du masculin sur le féminin, de l'écrit sur l'oral, de l'exemplaire sur l'imaginaire.

L'un des nombreux points de cheminement de cette question peut être trouvé dans la question des "versets sataniques", qui a récemment défrayé la chronique des rapports entre Islam et Occident. Dans l'épisode qui a fourni le thème du roman de Salman Rushdie (S. Rushdie, 1988), il est dit que le prophète Muhammad, fondateur de l'Islam, aurait été tenté, dans la période difficile des débuts de sa mission, de concilier monothéisme et polythéisme, en reconnaissant, à côté d'Allah, trois déesses arabes. Mais le contexte coranique fait ressortir que, autant que d'associer des dieux au Dieu unique, il était question d'associer du féminin au masculin. L'épisode, rapporté dans de nombreuses sources du commentaire islamique, fut attribué à une incidence du Diable dans le processus de la révélation, pour devenir,

avec l'écoulement du temps, l'objet d'une dénégation pure et simple. Ainsi ce qui a pu être à l'origine la reconnaissance d'une ambivalence, d'une "composition", s'est retrouvé, après l'intervention du discours théologique, être une "pureté" concrétisée dans l'exclusivité du masculin. La violence des controverses qui ont marqué "l'affaire Rushdie" montre bien la gravité de l'enjeu : gravité que permet d'apprécier au même titre l'insistance du discours islamiste contemporain à maintenir la femme dans un statut d'exclusion de la société masculine, pour refuser la "mixité" dans la vie publique. Dans cette controverse, l'expression orientaliste s'est soit portée sur un alignement pur et simple sur le point de vue islamiste, au point de vouloir faire interdire l'ouvrage¹, soit sur une attitude opposée réduisant l'islam à une position de fanatisme ennemi de la liberté d'expression. Le problème que posait cette question était en réalité de comprendre ce qui, dans la tradition culturelle islamique, avait été "oublié" et demandait à revenir : mais cette question ne peut être posée chez l'autre que si on la pose aussi en soi-même.

Cet alignement de la pensée orientaliste sur la pensée théologique islamique se repère aussi dans la littérature arabe et les choix de "valeurs" qui y sont faits. Comme le fait remarquer J.E. Bencheikh (1988), sont seuls considérés comme ouvrages sérieux, dignes de considération, ceux qui sont écrits pour soutenir le courant de la pensée religieuse ou morale, ceux qui sont porteurs de "leçons". Par contre sont exclus de cette considération les ouvrages de pur divertissement, de pure imagination, ceux qui chercheraient à éveiller le plaisir du lecteur ou qui seraient porteurs d'une tradition autre que celle du "pur" islam. De ce fait, cette littérature, qui souvent porte dans ses mots une richesse humaine incomparable, se trouve réduite à un discours de clercs, déjà mort et donc impossible à transmettre. Le cas le plus célèbre en est le recueil des *Mille et Une Nuits* : ces récits qui flattent plus la passion que la raison ont été mis de côté par la pensée officielle. Or une lecture attentive de cet ouvrage révèle sa richesse, consistant notamment dans ce long déroulement de la parole d'une femme qui, créant par ses récits un lien entre l'écrit ancien et l'écrit futur, parvient à rétablir la chaîne de transmission qui avait été interrompue par la folie d'un homme, et à rétablir en même temps l'homme et la cité². En effet, dans ce recueil de contes, la folie d'un roi, trahi par une femme, l'a conduit à tuer chaque jour une vierge, conduisant la cité à la ruine par le meurtre des mères potentielles. Une autre femme entreprend, à travers les contes qu'elle lui narre chaque nuit, de donner à ce traumatisme initial une autre existence, où il pourra être nommé et par là-même

1. C'est la position exprimée par le célèbre orientaliste Jacques Berque, interviewé à propos de l'Affaire des Versets sataniques, dans *Télérama*, N°2052 (13-19 mai 1989), pp. 6-11.

2. Sur cette ligne d'interprétation des *Mille et Une Nuits*, voir : Leïla, 1989 ; Gilbert Grandguillaume et François Villa, 1989 : pp. 140-151.

oublié, permettant au roi de devenir époux et père, et à la cité, de revivre. La place de seconde zone attribuée à cet écrit tant par la tradition islamique que par la pensée orientaliste¹ dans sa majorité met à jour le fait que, dans les deux cas, un corps social ne peut se considérer comme "noble" que s'il peut exclure à la fois la femme et la passion. La tâche de l'orientalisme, dans ce cas, ne serait-elle pas de mettre à jour l'importance de la dimension "oubliée" par le courant théologique dominant : mais cela supposerait qu'il ne fût pas, comme celui-ci, plongé dans l'obsession de faire régner sans partage le "raisonnable " sur le "passionnel".

Deux pensées en miroir

De ce qui précède émerge la conclusion que la pensée orientaliste est une pensée "en miroir" de l'objet islamique qu'elle étudie. Cette tradition islamique, si riche en ses prémisses, s'est rapidement trouvée réduite à une forme "pure" (peut-être à l'instar de la structure linguistique qui a séparé une langue sacrée unique d'une multiplicité de dialectes), sous l'influence exclusive d'un modèle théologique soucieux avant tout d'"exemplarité". Cette conception se référerait à un modèle de pureté, identifié au fait d'être "non mélangé" : état qui ne peut être "atteint" que si on rejette hors de soi la part "mauvaise" qu'on refuse². C'est la raison de l'insistance que mit le courant théologique islamique à faire oublier jusqu'à la nature de la violence qui caractérisait la société bédouine : oublier comme refouler, et non pas effacer. L'autre aspect de l'exclusion de l'autre fut le rejet de ce point faible qu'est la femme, la passion, le désir : enjeu présent dans les versets sataniques, mais rapidement maîtrisé, puis annulé par le commentaire coranique. La pensée orientaliste a suivi une démarche analogue, mais de deux façons opposées. Ou bien elle s'est alignée sur le courant théologique pour se rendre solidaire de ses choix, et participer de sa "pureté". Ou bien elle s'est opposée à lui en rejetant sur lui la part d'elle-même qu'elle refusait, faisant ainsi la peinture d'un islam violent, passionné, fanatique et lubrique : illusion qui la condamnait à se voir elle-même secrètement travaillée par la part d'elle-même qu'elle croyait avoir ainsi exorcisée.

C'est dans ce double jeu de miroirs que s'est fourvoyée, comme dans une impasse, la pensée orientaliste dominante. Fourvoiement également dommageable au chercheur et à son objet. Mais décrire l'impasse permet en même temps d'apercevoir dans quelle voie pourrait se construire une réflexion positive et bénéfique tant à l'Orient qu'à

1. Cf. notamment Mia Gerhardt, 1963.

2. Cette réflexion s'appuie sur la pensée de Sigmund Freud en de nombreux passages, notamment : "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens", pp.135-144; "Triebe und Tribschicksale", pp.163-186.

l'Occident : ce serait d'accepter de reconnaître, enfin, la part d'elle-même que chaque société a exportée chez l'autre, à son propre détriment, mais qu'elle peut maintenant discerner clairement dans l'image d'elle-même que l'autre lui apporte.

E.H.E.S.S.

Références bibliographiques

- BENCHEIKH Jamel Eddine, 1988, *Les Mille et Une Nuits ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard.
- DJAÏT Hichem, 1989, *La Grande Discorde*, Paris, Gallimard.
- FREUD Sigmund, 1984, "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens", GW, VIII, 1911, trad. "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques", in *Résultats, idées, problèmes, I, 1890-1920*, PUF.
- 1988, "Triebe und Triebchicksale" (1915), trad. "Pulsions et destins de pulsions", in *Oeuvres complètes, XIII*, PUF.
- GERHARDT Mia, 1963, *The art of story-telling. A literary study of the Thousand and one nights*, Leiden, Brill.
- GRANDGUILLAUME Gilbert et VILLA François, 1989, "Les Mille et Une Nuits. La parole délivrée par les contes", in *Psychanalystes, "Symboliser"*, N°33, Paris, décembre 1989.
- LEILA, 1989, "Les Nuits parlent aux hommes de leur destin", in *Corps Ecrit, L'Arabie Heureuse*, N° 31, PUF, Paris
- RUSHDIE Salman, 1988, *The Satanic Verses*, London, Viking. Trad. franç. *Les versets sataniques*, Paris, Bourgois, 1989.
- SAMI Manaf, 1989, "Economie et politique du nomadisme arabe", thèse de l'EHESS, Paris. Inédite.

POSTFACE

CONDITIONS D'UNE REFLEXION SUR L'ISLAM ARABE

Jamel Eddine Bencheikh

Que les orientalistes non islamologues, non arabisants et non iranaisants ne s'y trompent pas, il n'est question ici que d'islam, de monde arabe et iranien et de rien d'autre. Pourtant l'Inde, l'Asie et même l'Afrique ressortissent à l'orientalisme comme s'y rattache une tradition littéraire et artistique dont le goût ne s'est point perdu. La réduction désigne le champ de l'analyse et ses priorités. Il faudrait donc réviser les définitions du Littré et du Robert, congédier l'art, ignorer la littérature, oublier les sciences du langage pour ne s'occuper plus que de ces débats-là qui font l'objet de la totalité des articles présentés.

La plupart d'entre eux sont importants et, quelque impatience que suscitent en nous certaines pages, il faut y réfléchir. Lorsque l'urgence s'impose ainsi à l'attention des savants, on n'est pas loin d'espérer qu'ils vont quitter la confidence, et ne pas rester plus longtemps à l'écart des conflits de ce temps.

Le débat sur l'orientalisme se présente comme une confrontation de miroirs. Chacune des parties en présence scrute son image et s'y reconnaît d'autant moins qu'elle ne répond pas à son attente. Cet exercice narcissique n'est pas le moins intéressant à considérer. Il y a là matière à un beau développement sur l'image refusée qui ne serait, nous dit-on, que la part mauvaise exclue de nous-même. Le couple sujet-objet se désunit où chacun dispute à l'autre le droit de fixer l'ordre de la procédure. On passe ainsi d'un Orient objet de recherche à un Orient sujet cherchant. A peine sortis de l'orientalisme, nous avons à décrier un néo-orientalisme qui réactualise des représentations refusées. A la stratégie de l'impérialisme se substituerait maintenant avec succès une entreprise menée par l'Occident pour priver de modernité une partie de notre planète. Et voilà qu'on invoque un occidentalisme

qui inverse le cours des choses et nous rappelle que Rousseau "critique les arts, les sciences et les lettres, et leur influence néfaste sur les mœurs".

Critique donc de l'orientalisme. Une conclusion semble faire l'unanimité, celle qui dénonce "la collusion spontanée dans la démarche entre la pensée théologique islamiste et la réflexion orientaliste". Que le type d'explication avancé soit d'ordre psychanalytique, économique ou sociologique, qu'il mobilise un historien des religions ou un politologue, la même idée se retrouve d'un piège tendu par des orientalistes complices ou inconscients et des islamistes inconscients ou complices. Les uns et les autres n'ont pour interlocuteurs possibles que des adversaires qui parlent le même langage qu'eux.

On s'aperçoit dès lors que les images d'un Orient recomposé par un orientaliste et celles d'un Orient mythifié par un islamiste se rattachent à des imaginaires de même nature ou relèvent de modèles de vérité homologues. En ce sens, nos islamologues théologiens, dont la discipline sans statut défini résulte, paraît-il, d'un bricolage, ne développent leur recherche qu'à partir des données fournies par la théologie musulmane dont ils sont en quelque sorte les exégètes. Leur savoir n'aurait proprement pas d'ancrage puisqu'ils se réfèrent à "une littérature historiographique qui n'a jamais fait l'objet, à ce jour, d'une lecture déconstructive pour en montrer la structure mythique."

La situation n'est guère différente si l'on considère maintenant l'intellectuel en pays arabes qui ne saurait retrouver son histoire qu'en recouvrant sa liberté. Si l'on me demande, sur le ton du soupçon, quel homme engage la science occidentale, je demanderai quel être engage l'absence de liberté. Y aurait-il une authenticité archétypique de l'islam et serait-elle détenue par ceux qui ont falsifié son histoire, dévoyé sa spiritualité, légiféré en son nom et qui veulent aujourd'hui tyranniser sa cité pour s'en affirmer les irréductibles gardiens?

Et pourquoi d'ailleurs parler de l'islam comme d'une entité, comme d'une totalité indissoluble et immuable? Il n'y a pas plus d'*islam* qu'il n'y a d'*Occident*, mais des peuples musulmans, algérien ou tunisien, égyptien ou syrien, iranien ou turc qui détermineront leur foi chacun pour leur compte. Chacun d'eux doit réclamer ce droit à la spécificité contre l'emprise d'une internationale de la dictature religieuse. C'est sur cette base que l'on pourra poser correctement les problèmes d'une culture authentique. Si l'on s'entête à ne pas vouloir être soi-même, à s'abandonner aux mirages d'une unité utopique, on se dissoudra dans une non-existence dont le désespoir saisit déjà des couches entières de nos sociétés.

Toute réflexion sur la modernité peut-elle être accusée de renoncement à soi? Nous revenons ici au problème essentiel, au seul qui se pose partout et toujours, celui de la liberté. Celle de dire qu'il n'est pas de vérité dont on ne puisse examiner les postulats; qu'il n'existe pas non plus de *savoir positif* que l'on pourrait acquérir clé en mains pour

déterminer les points d'appui d'une civilisation. La pensée peut s'universaliser en faisant référence à un horizon commun de rationalité, non point en s'alignant sur des modèles unificateurs qu'ils soient d'Orient ou d'Occident. "La mondialisation des modes de pensée" n'implique pas que tel ou tel espace de puissance se réserve le monopole du débat et impose les axiomes qui fondent ses interprétations.

La critique de l'islamisme passe nécessairement par une critique des régimes politiques qui se réclament peu ou prou de l'islam. Car si le pouvoir de l'orientalisme et de son "armée de chercheurs occidentaux" est analysé, on attend que le soit aussi, de l'intérieur, le pouvoir des Etats musulmans. Il est vrai que l'orientalisme reste un sujet béni : on se donne l'illusion d'être libre puisqu'à le discuter on évite de parler de soi-même. Ainsi dénonçait-on en Algérie, entre 1962 et 1988, le colonialisme, le néo-colonialisme, l'impérialisme, le capitalisme, tout en confisquant les libertés, en détruisant l'enseignement, en mutilant la femme, en lacérant le tissu culturel, en renforçant les inégalités sociales, c'est-à-dire en réunissant les conditions nécessaires au surgissement de l'islamisme.

La sévérité à l'égard des thèses orientalistes, outre qu'elle me semble relever de l'exercice d'école, ne sera crédible que si elle s'insère dans une critique radicale de nos sociétés politiques, religieuses, économiques, intellectuelles. Les sujets de préoccupation ne manquent pas, depuis le problème de l'existence de Dieu à ceux de l'individu face à l'Etat, de la structure du pouvoir, de la formation des cadres, du statut de la femme, etc. Si ne s'instaurent pas ces débats préalables, la querelle se réduira à un échange d'anathèmes, confortera l'islamisme et perpétuera la fonction de l'orientalisme "tant auprès des pouvoirs occidentaux que des sociétés orientales".

L'intellectuel en pays arabes est pris entre deux leurres : hostile, par solidarité, à un Occident dans lequel il voudrait pourtant se reconnaître; prisonnier, par impuissance, de régimes et d'idéologies qu'il est incapable d'affronter politiquement. Ni lui-même, ni autre que lui-même, étranger à deux mondes et obligé de donner des gages pour être accepté tantôt de l'un tantôt de l'autre. Son seul recours est une prétendue transparence à lui-même dont on se demande ce qu'elle peut être en ce temps de pouvoirs usurpés, des incompétences, des autonomies illusoire. Ne serions-nous que de faux sujets et le véritable débat ne devrait-il pas porter sur l'irrésistible réification dont sont menacées nos sociétés?

Pourrions-nous seulement répondre à quelques unes des interrogations que le XXI^e siècle nous adresse déjà? En cette époque des savoirs approfondis et des techniques de pointe, quel sera, par exemple, le statut de la science dans nos sociétés, quels seront ses rapports avec notre conscience et avec nos pratiques? Pourrions-nous rattraper le siècle ou devons-nous inventer un *état intermédiaire*, celui

de peuples qui ne produisent aucune connaissance mais qui disposent d'une présence humaine incontournable? Aurons-nous à gérer seulement nos conflits locaux de société, débordés par la modernité mais trop proches d'elle pour s'en dégager, et laissant aux décideurs le soin de déterminer notre distance à elle? Serons-nous réduits alors à invoquer nos finalités à l'aide de vagues injonctions théologiques pendant que les maîtres d'un univers désacralisé penseront notre avenir?

Ni ouverts à une véritable spiritualité ni capables de définir les régimes de notre pensée, devons-nous nous satisfaire d'une conscience marginale et d'une pratique religieuse trop ritualisée pour prétendre au sacré? En ce vide de la réflexion, il serait urgent pour l'islam de délaisser la harangue pour retrouver la foi et la méditation.

Par ailleurs, s'il n'est pas de "conception hiérarchique des civilisations et des cultures", il ne faut néanmoins pas parler de pensée moderne avant d'instaurer les conditions nécessaires à l'existence d'une pensée. Je n'oppose pas pour ma part raison des Lumières et raison islamique. Je dis simplement qu'il faut prioritairement régler les problèmes d'existence avant de songer à ceux du devenir. Lorsque, par exemple, des hommes sont menacés, qu'un écrivain est condamné à mort par pure usurpation de l'exercice judiciaire, il n'est point temps de se détourner du gibet pour parler philosophie. Il y aura des philosophes et des moralistes dans nos sociétés lorsque nos sociétés seront libres. Il ne suffit pas de "soumettre tout l'héritage arabe et islamique" à la critique, et encore moins de marteler quelques mots-clés comme une incantation magique. On ne peut attendre de cela qu'un ensemble de mises au point ponctuelles très estimables, mais insuffisantes à fonder seules une problématique des conditions de la réflexion.

Paris, 10 juin 1990

RESUMES/ABSTRACTS

The Debate about Orientalism among Arab Intellectuals: The Aporia of the Social Sciences

Alain ROUSSILLON

The criticism of Orientalism places Arab intellectuals in an uncomfortable position. They are forced, given the traditional knowledge controlled by religious leaders, to appeal to a "positive" knowledge that has been largely shaped by Orientalism. Since Orientalism is being discredited however, they can no longer refer to it without being stigmatized as henchmen of Western hegemony. An important current of Arab thought is trying to escape from this dilemma by dealing more prudently with the criticism and condemnation of Orientalism, and by rehabilitating certain of the latter's results in order to build a discourse based on positive knowledge.

The Pure and Impure

Abdolrahman MAHDJOUR

Pure and impure are not immutable categories and cannot be limited to what Islamic canon law (*fiqh*) has decreed them to be. For Bassidj martyrs, the latter refers to a life that is defiled; and the former, to death, which enables one to leave this imperfectible world. The Iranian revolution's failure has irreversibly discredited this defiled world. The only way to overcome the impure is to give up one's life through martyrdom.

Tourisme en Orient

Ali BEHDAD

Le passage du "récit de voyage" (travelogue) au guide touristique représente un changement structurel dans le discours orientaliste. Le premier est centré sur un Moi narrant des parcours ressentis dans leur irréductibilité individuelle; le guide touristique se veut impersonnel et "objectif". Le premier s'inscrit dans une histoire, le second est plutôt géographique. La transition du premier genre au second tient aux changements qui ont bouleversé l'Europe de la fin du XIX^e siècle et ouvert la voie au tourisme qui réifie d'une autre manière les sociétés orientales.

Arkoun et l'authenticité

Robert D. LEE

Résumé exhaustif des principaux thèmes qu'aborde l'oeuvre d'Arkoun et critique exhaustive de sa pensée dans ses composantes majeures : la fausse conscience, la critique de la pensée islamique, l'islamologie appliquée... L'auteur soulève les problèmes que ne manque pas de poser la pensée d'Arkoun lorsqu'elle aborde la question de l'action sociale et particulièrement celui-ci : qui sont les intermédiaires entre les intellectuels et les masses si ce ne sont ni les poètes ni le clergé? L'auteur pense qu'Arkoun n'apporte pas de réponse plausible à certaines questions telles que celle-ci.

Islam, Islamic Thought, Islamism

Mohammed ARKOUN

The objective alliance of three tendencies among Islamists, Islamic states and Western intellectuals is criticized. All three promote an image of Islam that hides the existence of "liberal Islam". Islamist thought should be criticized: by confronting it with other rationalities, in particular with the reason of enlightenment; by examining the interrelations between it and these other rationalities; and by scrutinizing "applied Islamology" which claims to have broken with Orientalism.

From Orientalism to Occidentalism

Hassan HANAFI

The societies studied by Orientalism, a product of colonial culture, must, in turn, propose "Occidentalism" as a counterfield of research with the objective of learning about the West from a non-Western viewpoint. The subject/object relationship characteristic of Orientalism can thus be reversed: the object of study would become a subject studying an object.

Badie's Neo-orientalism: Issues and Methods

Farhad KHOSROKHAVAR

In Bertrand Badie's *Les deux Etats, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam* (Two States: Power and Society in the West and in the Land of Islam), Orientalism is transferred to political science. This innovated discourse does not at all imply a radical change of perspective. An implicit postulate still maintains the conditions for perceiving the Islamic world in terms of immutability and tradition.

Does Orientalism Have a Specific Theoretical Orientation?

Paul VIEILLE

When comparing interpretations of the Iranian revolution by various disciplines (Orientalism, sociology, anthropology), several similarities can be seen. These interpretations rely on three hypotheses having to do with historical continuity, heteronomy and antirevolution. These hypotheses are, in fact, postulates, since they are not clearly formulated, nor subjected to critical discussion, and since the scholars using them do not try to test them as hypotheses. We are thus faced with an elitist theory, or rather an ideology, of revolutions, which was formulated by Pareto in the early 20th century.

La formation discursive de l'orientalisme

Ali BEHDAD

Utilisant la méthodologie développée par Foucault, l'auteur tente d'analyser les deux discours de Savary et de Volney sur leur voyage en Egypte et en Syrie. Ce qui sépare ces récits des anciens est que les auteurs font le voyage non plus en tant que missionnaires ou hommes politiques mais de leur propre initiative, en vue de s'éduquer. L'auteur montre comment, au travers de ces discours, se constitue cet Orient Autre.

Orientalism's Language

Gilbert GRANDGUILLAUME

Orientalism's language has often used the theological language dominant in Arabic-Islamic culture. Faced with the ambivalence of all societies, this language has chosen order and reason, and rejected or forgotten the history of violence and passion which it could not handle when dealing with subjects such as the pre-Islamic epoch, the history of origins, so-called Satanic verses or, later, *The Thousand and One Nights*. Are identical means of imposing power and asserting an identity not used in both these languages?

Afterword: Conditions for Reflecting on Arab Islam

Jamel Eddine BENCHEIKH

The essential problem, the only one that arises in all places and at all times, is freedom -- the freedom to say there is no truth whose postulates cannot be examined, nor is there any positive knowledge that can be acquired, key in hand, and used to determine the underpinnings of a civilization. Thought can become universal by referring to a common horizon of rationality -- not by being aligned with unifying models, whether these come from the East or West.

BULLETIN D'ABONNEMENT / SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville / postal code, city :

Pays /country :

Souscription d'un abonnement de un an / Suscription for one year to :

Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples

de soutien / supporter rate

ordinaire / normal rate

à partir du numéro

Mode de règlement / Payment

* Chèque bancaire à l'ordre de Peuples méditerranéens, adressé à

/Bank cheque to the order of Mediterranean peoples. addressed to :

Peuples méditerranéens, B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07.

* Virement à notre banque / Transfer to our bank :

Banque nationale de Paris, avenue de Breteuil 75015 Paris.

30004/01924/00254660/92

* Facture / Invoice

Conditions d'abonnement / Subscription rate (francs français / french francs). France et étranger / France and other countries :

Individus / Individuals : 215FF

Institutions / Institutions : 290 FF

Abonnement de soutien / Supporter rate : 400 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les "abonnements permanents" à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de douze mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

SOMMAIRES DES PRECEDENTES LIVRAISONS

FEMMES ET POUVOIR- N°48-49 - juil.-déc. 1989

Monique Gadant : *Les femmes, quelle puissance?*

I. *Privé/public, quel pouvoir des femmes?* Renate Siebert : *Le Sud des femmes : potentialités, intérêts, désirs*. Khalil Zamiti : *"Kifah" sur les monts Khroumir. Sexualité, espace et société*. Souad Bakalti : *La scolarisation des Tunisiennes et leur entrée dans la vie publique dans la Tunisie coloniale*. Faïza Benhadid : *Le pouvoir "procréateur" : mythe ou réalité?* Hélène Claudot-Hawad : *Femmes touarègues et pouvoir politique*. Sophie Ferchou : *Pouvoir, contre-pouvoir et société en mutation : l'exemple tunisien*.

II. *Transmission culturelle, filiation*. Monique Gadant : *La permission de dire "je". Réflexions sur les femmes et l'écriture à propos d'un roman de Assia Djebar, "l'Amour, la fantasia"*. Mahfoud Boucebci : *Filiation, identité et rôles sociaux dans un monde en changement*. Nadia Aït Zaï : *L'enfant illégitime dans la société musulmane*. Hoda Fahmy : *Les lois du statut personnel concernant le divorce en Egypte*.

III. *Femmes dans les organisations et organisations des femmes*. Gabriella Cappelletti : *Une politique internationale des femmes? Echanges entre Palestiniennes, Israéliennes et Italiennes*. Irène Fenoglio-Abd el Aal : *Féminisme et politique en Egypte*. Nicole Beaurain : *Des femmes en grève (Espagne, vallée de l'Ebre, mai 1988)*. Kamila Sefta : *Le "collectif femmes" du Parti de la révolution socialiste à Paris, 1972-74. Les raisons d'une crise*. Monique Gadant : *Les communistes algériens et l'émancipation des femmes*.

IV. *Critique féministe du discours et de la pratique*. Eléni Varikas : *Question nationale et égalité des sexes*. Sonia Dayan : *Femmes dans l'Intifada. Le combat politique des Palestiniennes*. Rabia Abdelkrim-Chikh : *Les enjeux politiques et symboliques de la lutte des femmes pour l'égalité entre les sexes en Algérie*. Fährad Khosrokhavar : *Le mouvement féminin en Iran*. Dalal Bizri : *La femme arabe dans le discours islamiste contemporain*.

MELANGES 1989 - N° 47 - avril-juin 1989

Hassan Fanine, Guy Leonard : *Ecritures. Carnet de Hassan. Façades de quartiers populaires de Casablanca*. Francesc Hernandez, Francesc Mercadé : *Espagne, une pluralité d'identités*. Nico Kielstra : *The changing repertoire of contention in 19 th century Narbonne*. Abderrahmane Moussaoui : *Le Maghreb central. Economie et société au XVIIè siècle d'après un manuscrit de fiq'h*. Gilles Lavigne : *Nice, l'avenir incertain d'une ville d'avenir*. Sami Alrabaa : *Bulaq, moral discourse*. Khalil Zamiti : *La société tunisienne*.

YEMEN SANAA - N°46 - janv.-mars 1989

Gilbert Grandguillaume : *Un Yémen au-delà de lui-même*.

Une société citadine : Sanaa. Philippe Panerai : *Sur la notion de ville islamique*. Franck Mermier : *De l'usage d'un concept : la citadinité à Sanaa*. Jean-Charles Depaule : *"Si on commence à tout changer dans la maison..."*. Jean Lambert : *Du "chanteur à l'artiste" : vers un nouveau statut du musicien*.

L'Etat, la tribu, la terre. Paul Dresch : *Keeping the Imam's peace : a response to tribal disorder in the late 1950s*. Martha Mundy : *Irrigation and society in a yemeni valley*. André Gingrich : *'Aysh wa milh : tribal guest meal in northwestern Yemen*.

Valeurs et références. Mona Ghamess : *Les femmes et l'éducation*. Franck Mermier : *Des artisans face aux importateurs, ou l'ange maudit du souk*.

LES FEMMES ET LA MODERNITE - N° 44-45 - juillet-déc. 1988.

I. *Dans l'espace public*. Monique Gadant, Pima Madami : *"Etre militante de soi-même"*. *Le féminisme dans le syndicat italien*. Dorrah Mahfoudh : *La syndicalisation des femmes en Tunisie*. Dabha Abrous : *L'honneur et l'argent des femmes*. Document : *Un débat iranien*.

II. *L'honneur, les alliances*. Naget Khadda : *L'allégorie de la féminité*. Ghjermana de Zerbi : *"Chi in casa sgio Babbà..."*. *Pleureuses traditionnelles corses*. Mona Abaza : *Women and vendettas*. Roberta Shapiro : *L'exigence et le plaisir*. *Mariage et changement social en Grèce*. Jocelyne Streiff-Fenart : *Les jeunes immigrées et le mariage mixte*. Najib el Bernoussi : *Zohra : un cas de déséquilibre social*.

III. *Le corps, l'identité*. Cristina Papa : *Les "fantaisies" de la grossesse*. *Entre médecine officielle et médecine populaire en Ombrie*. Marie Virolle-Souibès : *Le ray, côté femmes*. Charles Bonn : *La femme, l'émigré et l'écriture romanesque maghrébine*. Yamina Fekkar : *Le mythe de Hajar*.

IV. *Nationalité et citoyenneté*. Rosemary Sayigh : *Palestinian women : triple burden, single struggle*. Eleni Varikas : *Trop archaïques ou trop modernes ? Les citadines grecques face à l'occidentalisation*. Monique Gadant : *Nationalité et citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits*.

LES URBANISTES DANS LE DOUTE - N° 43 - avril-juin 1988

Michel Peraldi : *Les noms du social dans l'urbain en crise*. Giovanni Laino : *Naples à la fin des années quatre-vingt*. Alfons Segura : *Barcelone : décentralisation et participation citadine*. Jean-Christophe Baudouin : *Crise urbaine et aménagement du centre-ville. L'exemple du quartier Belsunce à Marseille*. Djaffar Lesbet : *La casbah d'Alger entre réhabilitation et réanimation*. Abdelatif Baltagi : *Système d'habitat et ségrégation sociale dans l'agglomération de Tunis*. Alain Tarrius : *Identités en mouvements : sédentarités, nomadismes et recompositions urbaines*. Liliana Padovani : *Le public et le privé dans les grandes actions de transformation urbaine*. Antida Gazzola : *Nouveaux critères d'attribution des logements sociaux : la loi 6/83 de la région Ligurie*. Michel Anselme : *La formation des nouveaux territoires urbains et leur "crise" : les quartiers nord de Marseille*. Bruno Gabrielli : *Gênes exemplaire*. Fabrizio Mangoni : *Gérer la complexité urbaine. Le cas de Naples*.

EGYPTE-RECOMPOSITIONS - N°41-42 - octobre 1987-mars 1988

Alain Roussillon : *L'Egypte dans le regard des sciences sociales*.

1. *L'Etat tel qu'en lui-même*. Abd al-Bâsit Abd Al-Mu'ti, Târiq Al-Bishri, Ali Al-Dîn Hilâl, Husâm 'Isa Sayyid Yasin : *L'Etat : transformations et devenir*. Ghislaine Alleaume : *La naissance du fonctionnaire*. Tewfik Aclimandos : *Les militaires égyptiens. Esprit de corps et révolution*. Mercedes Volait : *Composition de la forme urbaine du Caire*. Mostafa Abd El-Aal : *L'Egypte. Un lieu ou un rôle ?*

2. *Revanches de l'informel* Mona Abaza : *La paysanne égyptienne et le "féminisme traditionnel"*. Bernard Botiveau : *Faits de vengeance et concurrence de systèmes de droit*. Galila El Kadi : *L'articulation de deux circuits de gestion foncière au Caire*. Ragui Assaad : *L'informel structuré. Les zabbalîn du Caire*. Nadia Khouri-Dagher : *La faillite de l'Etat dans l'approvisionnement alimentaire des citadins : mythe ou réalité ?* François Ireton : *Des agricultures égyptiennes*.

3. *Remaniements dans la superstructure*. Amr Ibrahim : *Les censures de la pensée stéréotypée*. Gudrun Krämer : *The change of paradigm. Political pluralism in contemporary Egypt*.

Nouvelle. Muhammad Mustâb : *Le pont d'Al-Begheyli*.

L'IRAK, LE PETROLE ET LA GUERRE - N°40 - juil.-sept. 1987

Abol Hassan Bani-Sadr : *La guerre Iran-Irak. Une guerre contre une politique-monde*. Robert Springborg : *The Gulf war and political stability in Iraq*. Nirou Eftekhari : *Le pétrole dans l'économie et la société irakienne*. Zouhaïer Dhaouadi : *Pétrole, guerre et culture... de/pour l'Etat irakien*. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *From gang to elite : the Iraqi Bath's party's consolidation of power, 1968-1975*. F.Mahdi : *Les limites du développement : remarques sur l'Etat et la société en Irak*. Pierre Martin : *Les chi'ites d'Irak: une majorité dominée à la recherche de son destin*.

CORSE, L'ILE PARADOXE - N°38-39 - janvier-juin 1987

I. *Le passé du présent.* Fernand Ettori : *Peuple, nationalité, nation : pour une réévaluation de l'histoire de la Corse.* François de Lanfranchi : *L'héritage des Corsi. De la protohistoire à l'histoire.* Jean Jehasse : *Etat et région corse durant l'Antiquité.* Pierre Rossi : *Drame féodal en Corse.* Jean-Marie Arrighi : *Le clan. Renouvellement et permanence.* Francis Pomponi : *L'impiegheo comme relation des élites corses à l'Etat.*

II. *A la recherche d'un sens.* Gérard Lenclud : *Clanisme, Etat et société : à propos d'un ouvrage de J. Gil.* Claude Olivesi : *Corse : une redéfinition de l'articulation à l'Etat.* Anne Codaccioni-Meistersheim : *La Corse, l'en-vie, la mort.* Dominique Bosseur-Salini, Marie-Jeanne Nicoli, Francesca Lantieri : *L'île, figure-paradoxe.* Nicolas Secondi, Jean-Pierre Santoni : *La question du père : éléments clés pour une "analyse" du problème corse.* Jacques Thiers : *Idéologie diglossique et production de sens.* Jacques Fusina : *La question de la nouveauté dans la poésie corse actuelle.* André Nicolaï : *... Et mourir de plaisir ?*

III. *Quel concret pour la Corse?* Michel Biggi : *Le commerce en Corse. Naissance et mutation d'un "nouveau premier secteur" économique insulaire.* François de Casabianca : *Y a-t-il une place pour un développement des zones montagneuses en Méditerranée ?* Ghjermana de Zerbi : *Arpiu di ghjumenta un tomba cavallu ou De la difficulté d'une voie/voix féministe en Corse ?* Danièle Maoudj : *Mes deux montagnes : de Tizi-Ouzou à Zonza.* Jean-Pierre Bonnafoux : *La Corse, les Corses et l'Etat.* Alberto Merler : *Evolution de la classe politique dépendante en situation de complexité sociale accrue.* Paul Dalmas-Alfonsi : *Propos sur l'ethnie corse.* Wanda Dressler-Holohan : *Le mouvement social corse. Evolution des paradigmes.*

VILLES TOURMENTEES - N° 37 - oct.-déc. 1986

Henri Lefebvre, Catherine Régulier : *Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes.* Guy Leonard : *La diffusion de la couleur. Casablanca-Maroc.* Jean-Charles Depaule : *Pourquoi les fenêtres ? Les pratiques de l'ouvert et du clos au Caire.* Jade Tabet : *Beyrouth et la guerre urbaine : la ville et le vide.* Rober Naba'a : *De l'utilité de certaines rumeurs en temps de guerre. Adieu Beyrouth.* Charles Bonn : *L'ubiquité citadine, espace de l'énonciation du roman maghrébin.* Monique Gadant : *Alexandrie, le voyage de l'Occident. D'après "Le Quatuor d'Alexandrie", de L. Durrell.* Traki Zannad : *Les Berbères de Chinini.* Guy Leonard : *Deux places historiques. Casablanca, capitale économique du Maroc.* Michel Peraldi : *Marseille : couleurs de crise.* Paul Vieille : *L'urbain et le mal de modernité.* Burhan Ghalioun : *L'urbain en Méditerranée.*

CHEMINS CRITIQUES

Revue haïtiano-caraïbéenne - vol. 1, n° 3, décembre 1989

LE REVE D'HABITER

Bérard Cénatus : Liminaire

Maryse Condé : Habiter ce pays, la Guadeloupe

Jacques Ted. St. Dic : Les satellites urbains

Table ronde : statut de l'espace collectif en Haïti

Jean Casimir : "Tout moun gran moun", "l'abitan" et la structure sociale d'Haïti

Entretiens de Georges Castera avec Geneviève et Gaylord Esper, architectes

Michèle D. Pierre-Louis : La quête de l'ailleurs

Laënnec Hurbon : Le rêve d'habiter

Jacky Dahommay : Habiter la créolité ou le heurt de l'universel

Gérard Nicolas : L'indépendance est pour aujourd'hui

Georges Mauvois : Les déraisons du nationalisme

Marc Maesschalck : Mourir, habiter, penser

Yanick Lahens : L'exil : entre écrire et habiter

Louis Appolinaire Ginapé : Nou pwè

Max Dominique : L'écriture baroque d'Ollivier et la crise des idéologies

Monchoachi : Et puis les pluies

Poèmes de Manuel del Cabral

Notes de lecture

Prix du numéro : 10 \$ Abonnement (4 numéros) : 35 \$

La demande d'abonnement, munie du règlement (chèque ou mandat poste à l'ordre des éditions du CIDIHCA), est à adresser à :

**Editions du CIDIHCA - 417, Saint Pierre, suite 408
MONTREAL, H2Y 2M4 Québec - CANADA**

LE PRIX DE L'ALLIANCE EN MÉDITERRANÉE

Sous la direction de John Peristiany avec la collaboration de Marie-Elisabeth Handman

Dot, douaire, apport conjoint des époux... De la Corse aux Balkans existe une infinie variété de stratégies de mariage, liées aux règles d'héritage et aux modes de résidence. De cette diversité se dégagent pourtant des caractéristiques communes : une inflation des prestations matrimoniales dans les dernières décennies, la difficulté des Etats de la Méditerranée orientale à faire respecter des législations calquées sur les modèles occidentaux. Et surtout se révèle, partout, l'existence d'"institutions parallèles", pratiques qui cherchent à assurer la reproduction de la famille, et, avant tout, celle de ses membres masculins.

16 x 24 - 432 pages - Prix : 250 F
ISBN 2-222-04063-9

BON DE COMMANDE				
à retourner aux PRESSES DU CNRS 20-22 rue Saint Amand 75015 Paris				
Nom.....Prénom.....				
Profession				
N°..... Rue				
Code postal Commune Pays.....				
ISBN	Titres	Qté	PU	TOTAL
.....
.....
.....
TOTAL.....			
-pour un ouvrage : France 15 F - Etranger 25 F Frais de port
les ouvrages suivants : France 10 F - Etranger: 20F TOTAL.....			
Ci-joint mon règlement de francs à l'ordre des Presses du CNRS				
par chèque bancaire chèque postal mandat				
Je vous autorise à débiter mon compte carte bleue Visa				
N° Date de validité de votre carte				
Date : Signature				

Transcodage et impression par



31240 L'UNION (Toulouse)

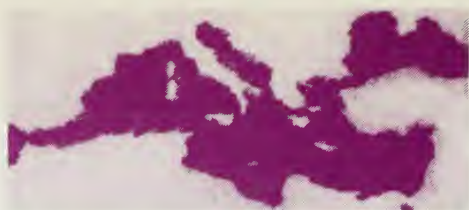
Dépôt légal : Juillet 1990

Revue trimestrielle, *Peuples méditerranéens-Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ils doivent également, dans la mesure du possible, être remis sur disquette macintosh. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly journal *Peuples méditerranéens-Mediterranean peoples* is bilingual (french-english), each article being summarised in the other language of the journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. As much as possible, they have to be submitted on macintosh disk. Written in french or in english, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles apparaissant dans *Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples* sont analysés et indexés dans / Articles appearing in *Peuples méditerranéens - Mediterranean peoples* are annotated and indexed in :

- *Bulletin signalétique du C.N.R.S.* 521 (sociologie-ethnologie), Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- *Documentation politique internationale / International politica science abstracts*, Association internationale de science politique / International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts* and *Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical abstracts*, HSanta Barbara American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Remisis*, Réseau d'information sur les migrations internationales du GRECO 13, C.N.R.S., Paris.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjold / Dag Hammarskjold Library, Nations Unies / United Nations.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International sociological Association.



REVUE TRIMESTRIELLE

Les interrogations que soulève l'orientalisme intéressent autant le présent que le passé. Les procédés de l'orientalisme, tel qu'il s'est constitué et tend à se perpétuer dans le présent, sont connus : préférence marquée non seulement pour les textes mais pour la textualisation; soit une tendance à réifier les rapports sociaux dans un corpus théorique postulant l'invariance, l'intangibilité des structures fondamentales des sociétés face à un changement social qui n'affecterait que l'extérieur, tandis que le rapport au Sacré "islamique" demeurerait inchangé.

Si l'orientalisme manque d'appréhender les transformations dont les sociétés "orientales" sont le théâtre, la critique de l'orientalisme ne saurait toutefois s'opérer de manière "naïve" (au sens husserlien), comme s'il était la simple expression de l'hégémonie occidentale, sans la moindre autonomie ou capacité créatrice. Une telle critique conduit à des impasses. L'abandon de la "naïveté" s'ouvre cependant sur de nouvelles interrogations dont cette livraison amorce l'exploration.

HECKMAN
BINDERY INC.



AUG 96

Bound-To-Pleas[®] N. MANCHESTER,
INDIANA 46962

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 005575391